UNIVERSITÉ DE TOULOUSE
Faculté de droit et des sciences économiques

# L'HOMME ET LA TERRE

## Contribution à l'étude des droits fonciers coutumiers et de leur transformation en droit de propriété en Afrique occidentale

Thèse pour le doctorat en droit

présentée et soutenue le 20 décembre 1962

par Guy-Adjété KOUASSIGAN
diplômé de l'Institut d'études politiques
de l'Université de Toulouse

JURY

*Président :* M. Paul OURLIAC, professeur
*Suffragants :* M. R. SAINT-ALARY, professeur
M. J. de MALAFOSSE, professeur

# L'HOMME ET LA TERRE

© *O.R.S.T.O.M., 1966*

Tous droits de traduction, reproduction et adaptation réservés pour tous pays.

# PRÉFACE

L'histoire de la propriété est devenue un désordre d'images, de concepts, de thèses, où juristes, sociologues et théoriciens politiques poursuivent leurs chroniques parallèles. Le terme même de propriété qui paraissait clair à Thiers ou à Bastiat apparaît maintenant si ambigu qu'il faut qu'un adjectif vienne le préciser : la propriété est individuelle, sociale, collective, communautaire. La propriété est revendiquée en même temps qu'elle est attaquée, elle est créatrice de richesse mais aussi de misère; elle apparaît comme la récompense du travail, mais aussi comme un monopole abusif, elle est le centre de joies, de convoitises, de réflexions, de rêveries qui marquent notre civilisation.

Le livre de M. Kouassigan devrait aider à briser les cadres et changer le cours de nos idées. Dans la forme, il s'agit d'une thèse soutenue en 1962; de la thèse classique l'ouvrage respecte les conventions et les contraintes. Il vaut pour la clarté de sa structure, par la fermeté de l'expression, par la perfection de l'architecture qui lui ont mérité le grand Prix de la Faculté de Toulouse. Mais ce livre est aussi enfant d'un autre continent : au fil de ses pages apparaissent des traditions, des coutumes, des idées qui introduisent dans un autre univers. Les catégories romaines, les analyses historiques, la langue juridique même ont été parfaitement assimilées et comprises, mais elles sont comme renouvelées par l'application qui en est faite à l'Afrique.

Dès l'abord, des affirmations nettes : « Le droit de propriété dans la conception négro-africaine ne peut venir que d'un travail créateur »; la terre est une « divinité génitrice dont la mission est de pourvoir aux besoins des hommes »; elle est « source de vie »; elle « se prête mais ne se soumet pas aux hommes »; l'individu n'a « de droits et de devoirs qu'en fonction du groupe auquel il appartient »; il n'est que le « maillon d'une chaîne ».

Quant au droit, il n'a pas le caractère monolithique qu'on lui a trop facilement prêté : les Africains savent, par des cérémonies appropriées, se soustraire à l'application d'une coutume quand

elle devient oppressive; ils ont pourtant une conception précise de la loi qu'élaborent le « chef supérieur » et son conseil ou, ensemble, les chefs de village. Le « contenu de toute règle de droit est fourni par l'expérience » mais au lieu d'être, comme en Occident, le « triomphe de l'individualiste » la règle est, en Afrique, d'essence sociale : « les rapports juridiques relatifs à la terre s'établissent de groupe à groupe et non d'individu à individu ». Comme l'écrivait Léopold Sédar Senghor, « la société est formée de cercles concentriques de plus en plus larges qui s'étagent les uns sur les autres, imbriqués les uns dans les autres pour ainsi dire et formés sur le type même de la famille ».

Cela même explique l'absence de toute propriété individuelle du sol : la propriété est d'essence collective; la terre appartient au village ou à la famille, étendue ou restreinte; elle est exploitée en commun et elle ne peut jamais être aliénée : le chef lui-même n'est pas un propriétaire, mais un administrateur.

Il est possible de discerner là, ou de croire discerner, des concepts romains et de tout ramener à des catégories que nous tenons pour universelles à force de les utiliser, pour ordonner ou exprimer nos propres réalités : nous sommes prisonniers d'un langage et nous ne savons plus nous soustraire comme disait Valéry « aux suggestions et aux associations que ledit langage importe insidieusement en lui ».

C'est le grand mérite de M. Kouassigan d'user parfaitement de notre syntaxe juridique sans pour autant en accepter la valeur sémantique. La terre dans laquelle nous ne voyons qu'un objet de propriété est, en Afrique, un bien sacré; en elle réside cette chaleur émotionnelle qui donne vie aux choses. S'il est vrai, comme l'écrivait Sartre qu'« un sentiment est une manière définie de vivre notre rapport au monde qui nous entoure et qu'il enveloppe une certaine compréhension de l'univers », le sentiment de la propriété comporte ici une « attitude affective à l'égard du monde » qui n'est que compréhension profonde des puissances de nature et de vie. Plus qu'au droit romain classique, il faut penser à l'antique *fas* et aux cultes agraires : l'occupation comporte un rite religieux, car elle scelle une alliance entre les possesseurs et les esprits de la terre. Le « maître de la terre » est le gardien de l'alliance : il représente l'ancêtre fondateur dont il est le plus proche descendant et, au moins dans ces régions où les ethnies demeurent homogènes, il est reconnu comme chef politique. Même la conquête ne s'étend pas au sol, car elle ne peut rompre le pacte initial. Les semailles, les récoltes sont l'occasion de fêtes propitiatoires qui maintiennent l'accord des hommes et des dieux ancestraux.

L'individu possède bien des droits mais qu'enveloppent et que déterminent les droits supérieurs de la collectivité. L'appartenance au groupe — qu'il s'agisse de parents, d'hôtes étrangers ou d'esclaves « assimilés » — crée le droit, *jus ad rem* et non *jus in re*, droit toujours viager, que l'organisation politique et sociale contribue à différencier.

La conception de la souveraineté et du pouvoir, le rang social du propriétaire déterminent la consistance des droits individuels, mais ceux-ci n'ont, en définitive, d'autre source que le travail; les arbres, les maisons, les récoltes sont objets d'une propriété privée distincte de celle du fonds.

Ce droit foncier traditionnel répondait aux besoins d'une économie fermée et précaire dans laquelle la terre était la seule source de richesse et la solidarité sociale, la condition même de l'existence. A mesure que l'ordre social africain change, les conceptions juridiques vont s'affranchir des puissances cachées du sang, des habitudes et du milieu. Le droit foncier est entraîné, avec une rapidité plus ou moins grande suivant les provinces, vers un état de choses dont l'instabilité même interdit la moindre prévision. « Un monde transformé par l'esprit n'offre plus à l'esprit les mêmes perspectives et les mêmes directions que jadis : il lui impose des problèmes entièrement nouveaux, des énigmes innombrables. »

Cette évolution, M. Kouassigan essaie, dans la seconde partie de son livre, d'en découvrir le sens et d'en indiquer les causes.

La famille africaine se disperse et se désintègre et corrélativement l'individu s'affranchit et s'isole. L'esprit communautaire s'amenuise; la souveraineté devient propriété. Entre l'homme et la terre les rapports ne sont plus mystiques mais économiques. Au résultat de cette évolution apparaissent l'idée individualiste du patrimoine et de la propriété et, avec elle, l'avarice et la convoitise.

Quant aux causes de l'évolution, elles tiennent aux attributions préférentielles qui, à la manière de l'héritage, fractionnent le domaine collectif, à la valeur créatrice reconnue au travail qui fait du droit de culture un droit de propriété et transforme la possession de l'arbre en possession du sol, à l'adoption de nouvelles cultures qui au lieu d'être saisonnières impliquent, pour le cacao et le café par exemple, la pérennité.

Les influences externes ont joué un rôle multiplicateur. La colonisation précipite les transformations et leur accorde un appui qui vient pour le peuple colonisateur d'une croyance à la supériorité de son propre droit. Le « changement culturel » est aussi changement juridique. Parfois, le colonisateur se déclare propriétaire

éminent de toutes les terres; parfois il se borne à l'institution de livres fonciers; toujours il introduit des conceptions mercantilistes donnant la première place non à la terre mais à l'argent et faisant du contrat, et non plus de la coutume, la source première du droit. Le chef coutumier devient aux mains de l'administrateur un instrument, un « chef de paille ». Enfin, les religions étrangères rejettent les cultes anciens en même temps qu'elles créent une logique nouvelle.

La démonstration est parfaitement menée et l'ouvrage se clôt sur une phrase qui en indique bien la portée : le progrès de l'individualisme aboutit à ruiner toute l'originalité du droit africain et, par là, les structures sociales du pays. Cette évolution est-elle donc inéluctable? Et ne peut-on imaginer — alors que partout l'individualisme est en déclin — le maintien des formes collectives de la propriété qui, en Afrique, serait respect de la tradition et condition d'équilibre? La recherche est ainsi étayée sur un acte de foi : la croyance aux valeurs traditionnelles qu'il faut comprendre et adapter au génie propre de l'Afrique.

L'œuvre est une thèse, au meilleur sens du mot, et l'auteur s'y révèle à la fois analyste et critique. Il a assimilé toutes les techniques et toutes les théories juridiques et sait s'y référer à point nommé, mais il garde aussi une prédilection pour l'histoire et celle-ci lui fournit un merveilleux instrument d'analyse; elle lui permet de dépasser la méthode monographique si fréquemment utilisée jusqu'ici pour saisir le dynamisme du droit foncier et expliquer son évolution par les forces sociales, cachées ou visibles, qui sont le moteur de l'histoire. Mais dans cette recherche, le droit et l'histoire ne sont que des outils et des moyens d'expression, M. Kouassigan possède une compréhension intime de l'univers qu'il décrit, cette sorte de « captation du monde » qui lui permet d'aller au cœur des choses et, pour garder l'espoir du progrès, de refuser tout déterminisme.

Puis-je ajouter que ce livre vaut aussi par la ressemblance que l'on peut trouver entre l'œuvre et l'auteur? Et apporter à celui-ci le témoignage personnel que je lui dois? Dès son arrivée à la Faculté de Toulouse — il y a près de dix ans — M. Kouassigan s'est imposé par une distinction d'esprit, une autorité, une réserve, un goût du travail qui attiraient la sympathie de tous, maîtres et étudiants. Sa culture était remarquable : helléniste, excellent latiniste, il parlait en outre fort bien l'allemand et l'anglais. Il triomphait aux examens, recueillait, chaque année, les mentions et les prix. Il accumulait les diplômes. Curieux de toutes choses, il devait même faire au Palais un stage remarqué.

Mais ce travail n'allait pas sans réflexion et sans critique. Dans toute discussion, il intervenait avec précision, avec mesure, sachant donner à ses idées une perfection d'expression qui était, par elle seule, une séduction. Et ayant dominé ainsi la forme, il demeurait maître d'une pensée dont la qualité singulière était de découvrir les vrais problèmes. Il le faisait avec probité et courage et ce sont les mêmes qualités que l'on retrouvera dans ce livre où tant d'idées sont agitées, provoquées, défendues, où s'exprime tant de volonté de conservation et de renouvellement, où se nouent et se dénouent, dans des concepts juridiques, le sort futur de la propriété et de la civilisation africaines.

Paul Ourliac
*Professeur à la Faculté de droit*
*et des sciences économiques*
*de Toulouse*

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546525_0007

# INTRODUCTION

*Les civilisations négro-africaines sont avant tout des civilisations agraires. Et c'est souvent sous l'angle des rapports entre l'homme et la terre, bien dont il tire l'essentiel de sa subsistance, que sociologues et ethnologues se placent pour étudier les sociétés africaines. Peut-on en déduire que ces diverses civilisations n'ont pas connu et ne connaissent pas autre chose que l'agriculture? La question ne nous semble pas manquer d'intérêt, car la plupart des études faites sur le monde noir tendent à faire de l'agriculture l'unique activité des Africains.*

*Et pourtant une analyse plus approfondie des structures sociales et de l'économie traditionnelle peut permettre de conclure à la coexistence de plusieurs branches d'activités économiques. A la diversité de celles-ci, on peut trouver plusieurs causes qui peuvent être ramenées à deux : il s'agit d'abord du caractère fermé de l'économie traditionnelle négro-africaine, ensuite de l'influence des facteurs naturels. La relative autarcie dans laquelle vivaient les divers groupes ethniques de l'Afrique noire rendait indispensable la polyvalence des activités économiques. Il fallait qu'à l'intérieur de chaque entité politique la population pût trouver tout ce dont elle avait besoin, même si les exigences de la vie étaient réduites au minimum. Les commerçants et les artisans étaient tout aussi importants que les paysans. C'était d'ailleurs la condition essentielle de l'indépendance relative du groupement politique vis-à-vis de l'extérieur. A l'intérieur de celui-ci se sont formées de véritables corporations de métier avec leurs règlements propres. Ainsi la diversification des activités aboutit à une sorte de spécialisation fonctionnelle, chaque secteur économique travaillant suivant la loi classique de l'offre et de la demande. La nécessité de la vie en société oblige certains hommes à se consacrer à des activités économiques autres que l'agriculture. Ensuite il existe même des peuples qui, soit par tradition, soit parce qu'ils vivent sur des terres qui ne se prêtent pas aux activités agricoles, sont obligés de dépendre de l'extérieur pour leurs produits de subsistance. Les Somono, les Bozo des bords du Niger ou les Anlo du littoral atlantique entre le Ghana et le Togo par exemple, sont presque exclusivement des pêcheurs et, aux époques pré-coloniales, ils échangeaient les produits de la pêche contre les produits de la terre, alimentant ainsi des courants d'échanges commerciaux avec les peuples voisins. D'autres étaient*

*des commerçants, comme les populations des régions sahéliennes qui, longtemps, ont servi d'intermédiaires dans les échanges commerciaux qui s'étaient établis entre l'Afrique du nord et l'Afrique noire. Il en est encore d'autres, comme les Yorouba et les Haoussa de la Nigeria qui ont été à l'origine des rapports noués entre diverses régions d'Afrique noire.*

*Cependant, si ces diverses activités, imposées parfois par les conditions du milieu naturel, mais aussi, et c'est le cas le plus fréquent, par la nécessité pour des sociétés vivant en autarcie de répondre elles-mêmes à tous leurs besoins, ne sont pas négligeables, elles ne constituent pas pour autant l'essentiel de l'économie traditionnelle négro-africaine. Celle-ci est avant tout une économie agricole en partant de laquelle s'est élaboré un certain type de civilisation agraire dont divers auteurs ont étudié l'originalité. Les résultats des uns et des autres ont permis dans une certaine mesure de percer ce voile de mystère dont l'Afrique semblait pendant longtemps entourée. Mais malheureusement, parmi cette abondante littérature provoquée par l'étude des civilisations négro-africaines, l'analyse des faits juridiques tient une place bien modeste. Constatation regrettable, mais facilement explicable par le fait que la plupart des auteurs qui ont écrit sur l'Afrique sont des sociologues ou des ethnologues qui, spécialisés, ont toujours considéré les systèmes juridiques comme se situant hors de leur champ d'investigation. Or, comme pour toutes les sociétés, la connaissance des coutumes en tant que sources de droit est nécessaire à la compréhension des diverses civilisations négro-africaines. Dès lors, c'est dans cette perspective que se situe l'intérêt de notre étude.*

*En effet, nous pensons que la connaissance approfondie d'une société suppose celle de son droit, au moins dans ses principes généraux. Les sociétés africaines sont, dans une proportion estimée généralement à 90 % de la population totale, des sociétés paysannes. Les droits négro-africains ne sont que l'expression de ces civilisations de terriens, élaborées depuis plusieurs générations en partant de leurs génies propres et des conditions du milieu naturel. Les règles de droit ne font qu'exprimer et sanctionner les rapports sociaux établis entre des hommes dont le travail agricole constitue la principale activité. Toutes les institutions juridiques traditionnelles portent la marque de l'attachement des Noirs à la terre. S'agit-il des institutions politiques, les organes chargés des problèmes relatifs à l'exploitation de la terre occupent une place importante dans la hiérarchie constitutionnelle et constituent de véritables contrepoids à la tentation facile à laquelle succombent souvent les chefs traditionnels de se comporter en maîtres absolus et exclusifs des terres soumises à leur autorité. Aussi certains sont-ils souvent tentés de supprimer purement et simplement les « maîtres de la terre » qui, dans les régions où il en existe, sont seuls compétents pour régler toutes les contestations relatives à la terre. Ainsi les rapports juridiques établis entre les*

*hommes d'une même communauté ou entre plusieurs communautés découlent de ceux qui lient les divers groupes sociaux à la terre. Dans ce sens, les patrimoines familiaux sont essentiellement constitués par des droits portant sur le fonds, la dot dans sa fonction de garantie fournie par le futur époux à la famille de la jeune fille, les biens successoraux sont constitués d'éléments fonciers dans leur majeure partie. Ce sont les droits portant sur la terre qui représentent l'objet dans la plupart des contrats connus en Afrique noire.*

*Dès lors, c'est en tenant compte de la place que la terre occupe dans leurs activités économiques que les peuples d'Afrique noire ont élaboré des normes juridiques qui, malgré leur oralité, constituent des systèmes cohérents et originaux. Leur originalité dépend de plusieurs facteurs. D'abord l'esprit communautaire qui est à la base de toutes les structures sociales a forcément marqué le régime juridique de la terre. Tout ce qui est création de la nature existe dans l'intérêt de tout le monde et ne saurait faire l'objet d'un droit de propriété privée individuelle. Mais encore faut-il se garder d'en déduire que les peuples négro-africains ne connaissent pas le droit de propriété. En effet les oppositions d'intérêts, les prétentions contradictoires à propos d'un même objet ou d'un même droit qui surgissent à l'intérieur d'une communauté donnée nous permettent d'affirmer que la fameuse théorie du « communisme primitif », tout au moins dans sa forme systématique, ne donne qu'une vue bien approximative du régime des biens dans les sociétés négro-africaines. Ce qui est certain, c'est que le droit de propriété dans la conception négro-africaine ne peut découler que d'un travail créateur. Il en résulte que tout ce qui existe naturellement et sans ce travail de création ne peut faire l'objet de droits exclusifs au profit d'une personne. Si la terre ne peut être considérée comme un bien personnel et exclusif, tout ce qu'elle porte et qui est le fait du travail appartient à son auteur. Celui-ci en use et en dispose en toute liberté, sous réserve des impératifs résultant de la règle de solidarité. Celle-ci est d'ailleurs souvent la conséquence d'une ascendance commune. L'esprit communautaire trouve aussi son expression dans l'organisation collective du travail agricole et la jouissance collective de la terre est un obstacle supplémentaire, si besoin est, à son appropriation à titre individuel. Et même les considérations dont elle est souvent entourée lui assurent un régime juridique bien particulier. En effet la terre, en tant que bien laissé par les ancêtres, est l'objet de culte dans certaines régions. Elle est considérée comme une divinité génitrice dont la mission est de pourvoir aux besoins des hommes qui l'occupent. De ce fait, elle n'est pas plus le bien de la collectivité que celui d'un individu ; s'appartenant à elle-même, personne ne peut en disposer. N'étant pas alors un bien matériel, son aliénation paraît même inconcevable. Il existe entre elle et le groupe social qui l'occupe un lien qui ne s'analyse pas en un simple lien juridique; c'est une véritable participation. Et le droit qui s'exerce sur elle, étant plus fort que le simple droit de jouissance,*

*n'est pas pour autant un droit de propriété. C'est là l'originalité du statut juridique de la terre en Afrique noire.*

*Bien collectif, en étroite relation avec les structures sociales et faisant l'objet d'un culte particulier dans certains cas, telle était la situation juridique de la terre avant la colonisation européenne du XIX^e siècle. Nous nous proposons de l'étudier dans le cadre de l'Afrique occidentale, de préférence à celui d'un peuple ou d'une région plus limitée. En effet notre but n'est pas de procéder à une étude systématique des droits fonciers, mais d'en dégager les principes généraux et de mettre en relief avec autant d'exemples que possible ce en quoi réside leur originalité. Il s'agit donc beaucoup moins d'une monographie que d'un essai de synthèse, pouvant servir de base à des recherches ultérieures plus approfondies. En outre, notre choix a porté sur l'Afrique occidentale parce que les peuples qui y vivent ont, à quelques exceptions près, atteint le même niveau culturel, et ont été soumis aux mêmes influences extérieures. Celles-ci ont pu varier dans leur degré d'intensité, mais pas dans leur nature. Tout ceci fait de l'Afrique occidentale un champ idéal de recherches pour le juriste qui ne se contente pas de l'étude des règles juridiques en tant que telles, mais essaie d'en saisir les forces créatrices et les facteurs d'évolution. En ne nous bornant pas à un groupe ethnique ou à une région trop limitée, notre ambition est de montrer comment des peuples de même niveau culturel et soumis aux mêmes influences font, consciemment ou inconsciemment, évoluer leurs systèmes juridiques dans le même sens.*

*Ces précisions acquises, tous les auteurs qui ont étudié les coutumes traditionnelles ouest-africaines, s'accordent à reconnaître que l'idée de la propriété privée individuelle appliquée à la terre y est étrangère. Première manifestation de l'esprit communautaire. Mais il faudra aller au-delà de cette affirmation de l'esprit communautaire qui caractérise le Nègre pour trouver les raisons qui justifient l'interdiction faite à l'individu, ou l'impossibilité dans laquelle celui-ci se trouve de se comporter en maître absolu et exclusif de la terre qui le nourrit. Ces raisons tiennent, à notre sens, à l'ordre politico-social traditionnel, au type de l'économie et à l'idée même que ces peuples ouest-africains se font des rapports entre l'homme et les choses, en particulier entre l'homme et la terre. C'est dans ces trois domaines que se trouvent les forces créatrices du droit et que réside l'identité de culture dont nous parlions plus haut. Dans l'ordre politico-social traditionnel ouest-africain, l'individu, s'il a des droits et des devoirs bien déterminés en fonction de son statut juridique, ne se conçoit pas seul. Il n'a ni droits ni devoirs en tant que tel, mais en fonction du groupe auquel il appartient.*

*Autrement dit, avant d'être ce qu'il est, il est l'expression d'un groupe, d'une collectivité. Ainsi, en ce qui concerne la terre, celle-ci pour être soumise à l'exploitation d'un individu, est soumise d'abord à la souveraineté de la collectivité à laquelle cet individu appartient.*

*L'exercice d'un droit d'usage individuel portant sur la terre n'est qu'une participation à une souveraineté collective. L'individu n'étant que le maillon d'une chaîne, ses droits sur la terre sont subordonnés à la souveraineté que son groupe y exerce. De ce fait, en matière foncière, les droits collectifs priment les droits individuels. C'est là une première constante des droits fonciers ouest-africains.*

*D'autre part, l'économie traditionnelle ouest-africaine est une économie de subsistance, à caractère autarcique ou tout au moins à faible ouverture sur l'extérieur, et dans laquelle le rôle de la monnaie en tant qu'instrument d'échange, est très limité. La faiblesse des moyens de production oblige les hommes à mettre l'accent sur la puissance collective. La solidarité semble être la condition de survie et justifie le collectivisme agraire, car il ne saurait être question d'abandonner aux convoitises individuelles le plus précieux des biens de production : la terre. Celle-ci peut être exploitée collectivement ou individuellement, mais elle reste un bien collectif. En outre, le volume très réduit de la production marchande qui alimente seulement des échanges commerciaux interrégionaux et le rôle fort limité de la monnaie n'ont pas favorisé l'essor de l'idée de vénalité de la terre. Celle-ci n'a pas une valeur appréciable en argent, de ce fait, ne peut faire l'objet de transactions commerciales. Elle reste indéfiniment le bien de ses premiers occupants. C'est la deuxième constante des droits fonciers ouest-africains.*

*Enfin la terre n'est pas un bien ordinaire. Elle occupe dans bien des panthéons locaux une place spéciale. Elle n'est pas considérée dans sa simple matérialité, car pour beaucoup de sociétés ouest-africaines, elle est moins ce qu'elle représente que ce qu'elle suggère aux hommes. Avant que d'être source de richesses, elle est source de vie. Cette place particulière de la terre dans les croyances traditionnelles est attestée par l'importance des rites agraires. Elle se prête, mais ne se soumet pas aux hommes. Ceux-ci sollicitent d'elle plus qu'ils ne lui arrachent l'essentiel de leur subsistance. Il s'ensuit que les rapports entre l'homme et la terre ne peuvent être uniquement juridiques. C'est en cela que réside la troisième constante des droits fonciers ouest-africains.*

*Mais la mise en contact permanent et direct de l'Afrique et de l'Europe à partir de l'expansion coloniale européenne du XIX^e siècle a provoqué de profonds changements au niveau des droits fonciers traditionnels. L'Afrique noire, communautaire, à économie peu développée, au rythme de progression lent, est invitée à se remodeler sur l'Europe, individualiste, à économie fortement développée, et au rythme de progression extrêmement rapide. Il s'agit donc de la mise en rapport de deux sociétés fondamentalement différentes. Dans la conception européenne de l'ordre politico-social, la primauté doit être donnée à l'individu sur le groupe. Le degré d'évolution, de civilisation d'une société se mesure à la place qu'y occupe l'individu. Les sociétés les plus évoluées sont celles qui ont consacré le triomphe total et définitif*

*de l'individu. Une telle conception se reflète dans la réglementation juridique des rapports entre l'homme et les choses dont il a l'usage. Et les auteurs du Code civil français par exemple, fortement marqués par les idées des physiocrates, en établissant un rapport entre la liberté et la propriété, surtout immobilière, n'ont conçu cette dernière que comme un droit individuel. Et si pour Thiers, « c'est par la propriété que Dieu a civilisé le monde et mené l'homme du désert à la cité, de la cruauté à la douceur, de l'ignorance au savoir, de la barbarie à la civilisation », pour Mirabeau « il est de l'essence de la propriété d'appartenir à un seul ». Ainsi le triomphe de l'individu a conduit au triomphe de la propriété conçue comme un droit individuel. Les droits que l'individu exerce sur sa chose ne doivent être assortis d'aucune restriction, car il ne doit pas y avoir de prérogative supérieure aux siennes. Dans le régime juridique européen des biens, chaque chose est soumise au despotisme total de son propriétaire. Chaque fonds de terre est le « royaume de son propriétaire ».*

*Cette conception, radicalement opposée à la conception négro-africaine, des rapports entre l'homme et la terre est en harmonie avec l'économie européenne. Il s'agit d'une économie capitaliste, individualiste, dans laquelle la concurrence, la lutte l'emportent sur la collaboration et où tout ce qui est collectif est* a priori *considéré comme une entrave à la liberté d'action de l'individu; les droits collectifs ne sauraient être définitifs. Et l'indivision successorale dans le droit français n'est réglementée que comme une étape transitoire. Il est reconnu à chaque indivisaire la faculté de provoquer le partage.*

*Enfin la colonisation a mis l'Afrique en contact avec cette Europe « porteuse » de la civilisation chrétienne pour laquelle l'intérêt des choses réside dans leur seule utilité pratique. Pour l'Européen, les liens entre l'homme et la terre qu'il cultive ne peuvent être que spécifiquement juridiques et économiques. La terre est source de richesses, mais rien que cela.*

*Ainsi, sur tous les plans, nous avons affaire à deux conceptions totalement opposées des droits fonciers. D'un côté la terre est un bien collectif, inaliénable et souvent divinisé, de l'autre elle ne peut appartenir qu'à un individu qui en fait l'usage dont il est seul à pouvoir apprécier l'opportunité, et ne peut avoir aucune signification ontologique.*

*Par la voie de la colonisation, l'Europe ne s'est pas seulement imposée à l'Afrique. Elle s'est proposée à elle comme modèle. Ceci a entraîné pour l'Afrique noire de profonds changements au niveau de ses institutions. Ainsi en matière foncière s'est introduite progressivement l'idée d'appropriation privée de la terre, à mesure que l'individu se détache de son groupe, que la production marchande augmente et que les croyances traditionnelles sont reléguées au rang des superstitions.*

*Nous nous proposons d'analyser les transformations que subit le régime de la terre par suite de la mise en contact de l'Afrique occiden-*

*tale avec l'Europe. Mais avant d'en arriver là et pour montrer la portée de ces changements, nous essaierons de mettre en relief l'originalité des droits fonciers traditionnels. Nous poursuivrons notre analyse jusqu'à la recherche des données sociologiques qui, selon nous, expliquent cette originalité. Ce faisant, il conviendrait de dégager les relations qui existent entre le régime juridique de la terre, les structures sociales et les croyances traditionnelles. Dans une deuxième partie, nous nous efforcerons de démontrer la rapide transformation des droits fonciers en droit de propriété au sens classique du terme. Nous ne nous bornerons pas à la description de cette transformation, nous en analyserons les causes.*

## CHAPITRE I

# ETHNIES ET CIVILISATIONS OUEST-AFRICAINES

L'Afrique noire se présente à l'extérieur comme un monde compact et homogène. Mais il suffit d'y pénétrer pour se rendre compte de la diversité tant des milieux naturels que des groupements ethniques qui y vivent. On s'est vite aperçu que ce qui est vrai pour telle région ne l'est pas pour telle autre. Partant de cette constatation, certains auteurs ont tenté de regrouper les peuples en faisant ressortir ce qu'ils ont de commun. Ce faisant, certains ont pensé pouvoir trouver les critères de regroupement dans les données des milieux naturels, alors que d'autres se sont fondés sur les degrés d'organisation politique et sociale atteints par ces divers peuples. Toutes ces tentatives, pour méritoires qu'elles soient, comportent, à notre avis, une part d'arbitraire. Elles risquent, en exagérant les différences, de cacher ce que tous ces peuples ont de commun. C'est cette communauté de conception que nous allons essayer de mettre en relief, en nous bornant au seul domaine juridique qui est celui de notre étude.

## Section I

## TENTATIVES DE CLASSIFICATION DES ETHNIES ET CIVILISATIONS OUEST-AFRICAINES

L'Afrique occidentale [1] offre le spectacle d'une véritable mosaïque d'ethnies dont l'importance varie d'une région à

1. *Cf.* J. Weulerse, *L'Afrique noire*, Paris, A. Fayard 1934; Gautier, *L'Afrique occidentale*, Paris, Larose, 1935; A. Bernard, *Sahara et Afrique occidentale*, Paris, A. Colin, 1939; R. Delavignette, *L'Afrique occidentale française*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1931; R. J. Harrison Church, *West Africa*, London, Longmans Green and Co., 1957; J. Richard-Molard, *Afrique occidentale française*, Paris, Berger-Levrault, 1948.

une autre, d'un peuple à un autre. Si certaines d'entre elles ont un effectif de plusieurs millions d'individus, d'autres, au contraire, ne dépassent guère quelques milliers et il n'est même pas rare d'en voir qui se réduisent à quelques villages. Par exemple, si les Haoussa de la Nigeria et du Niger, les Bambara et les Malinké de la Guinée et du Mali, les Yorouba de la Nigeria, forment des groupements ethniques dépassant plusieurs millions, si d'autres, comme les Ibo de la Nigeria, les Ewé du Togo, les Ashanti du Ghana, les Soussou de la Guinée, les Ouolof du Sénégal dépassent plusieurs centaines de milliers, les Bété de la Côte d'Ivoire, les Lobi de la Haute-Volta, ont une importance numérique de quelques dizaines de milliers seulement. Ces divers peuples qui habitent l'Afrique occidentale, des confins sud du Sahara jusqu'à la côte atlantique, du Sénégal jusqu'au Cameroun sont dispersés dans des sites les plus divers. Chacun d'eux a, si l'on peut dire, une physionomie propre qui permet de le distinguer même de ceux des autres qui peuvent se rapprocher le plus de lui quand les brassages, les métissages ne rendent pas trop incertains les critères de différenciation et les travaux de classification trop discutables. Ces travaux, qui sont du domaine de l'ethnologie, nous paraissent indispensables si l'on ne veut pas trop sommairement réduire à l'unité tous les groupes ethniques sans nier leurs particularités culturelles.

Sur quelles bases, alors, envisager l'étude des peuples de l'Afrique occidentale? Car la valeur des résultats dépend du choix des critères et des méthodes employées. D'abord il ne saurait être question de passer en revue tous les groupements ethniques vivant en Afrique occidentale, en établissant pour chacun d'eux une monographie. En effet, cette méthode qui ne serait pas autre chose qu'un inventaire des ethnies aurait besoin d'une assise matérielle, par exemple l'habitat originaire qui lui ferait défaut, à bien des endroits. Certaines entités ethniques ont essaimé bien au-delà de leur habitat originaire. C'est ainsi que l'on peut trouver des minorités importantes de Peul [1] du Sénégal jusqu'au Tchad et que les éléments

1. L. Tauxier, *Mœurs et histoire des Peul*, Paris, Payot, 1937; G. Vieillard, *Notes sur les Peul du Fouta Djallon*, Bulletin de l'IFAN, 1940, p. 85 et suiv. Précisons qu'il y a très peu de groupes ethniques en Afrique occidentale, ayant donné lieu à autant d'hypothèses et de littérature que les Peul. Parmi celles-là, citons : celle de M. Delafosse qui leur donne une origine juive (M. Delafosse, *Haut Sénégal-Niger*). Cette hypothèse a été rejetée par L. Tauxier dans son ouvrage précité; celle de Ch. Monteil qui les rattache aux Berbères (*Revue africaine*, 1941); celle de

communs entre un Peul du Fouta Djallon et un autre du nord Cameroun ne sont pas toujours évidents. On ne saurait non plus retenir comme base les cadres territoriaux actuels, tant il est vrai que, si toutes les frontières ont quelque chose d'arbitraire, celles des pays de l'Afrique occidentale, tracées au gré des intérêts économiques de l'Europe colonisatrice, semblent non seulement contraires aux données ethniques et historiques, mais encore un défi pur et simple au bon sens (1).

Ces deux méthodes éliminées, certains auteurs ont retenu comme critères de regroupement les affinités linguistiques, les ressemblances de milieux naturels ou la similitude des types de civilisation.

A première vue, le critère linguistique pour la délimitation des groupes ethniques paraît relativement aisé et précis. Il permet de rattacher à un certain type de civilisation les divers peuples parlant la même langue. De ce fait, on distingue en Afrique noire deux grandes familles linguistiques : la famille bantoue et la famille soudanaise. Cette dernière serait celle des multiples langues qui se parlent en Afrique occidentale (2). Certes plusieurs d'entre elles présentent d'incontestables affinités. Mais, si celles-ci sont certaines entre groupes ethniques voisins, elles paraissent difficiles à établir quand il s'agit d'ethnies que l'histoire ne semble pas avoir rapprochées. En réalité, la méthode qui consiste à classer les peuples et leurs civilisations en partant de leurs langues ne sera pas utilisable tant que le problème de l'origine de ces dernières n'aura pas été résolu. Certains auteurs se sont consacrés à ce problème. Mlle L. Homburger a publié un important ouvrage sur les langues négro-africaines, dans lequel elle soutient la thèse de leur origine égyptienne ou indienne. Selon cet auteur, il existerait une similitude structurelle et morphologique entre

---

Mlle L. Homburger qui trouve à leur langue une origine dravidienne *(Les langues négro-africaines)*; celle de M. Cheikh Anta Diop qui soutient la thèse de leur origine nilotique *(Nations nègres et culture)*.

1. Sur le partage de l'Afrique et l'origine des frontières actuelles, *cf.* G. Hardy. *La politique coloniale et le partage de la terre aux* XIXe *et* XXe *siècles*, Paris, Albin Michel, 1937; Ch. A. Julien, *Les politiques d'expansion impérialiste*, Paris, PUF, 1949; H. Brunschwig, *Histoire de la colonisation européenne (1815-1914)*, cours de l'IEP de Paris, 1949; du même auteur, *La colonisation française*, Paris, Calmann-Lévy, 1949; du même auteur, *Expansion allemande outre-mer du* XVe *siècle à nos jours*, Paris, PUF, 1957; J. Suret-Canale, *Afrique occidentale et centrale*, Paris, Éditions ouvrières, 1961; S. Crown, *The Berlin West African Conference (1884-1885)*, London, Longmans, 1942.

2. de Lavergne de Tressan, *Inventaire linguistique de l'AOF et du Togo*, Dakar, IFAN, 1953.

l'Égyptien ancien et les langues négro-africaines et cette similitude serait la preuve que celles-ci proviendraient de celui-là. Cette opinion n'a pas fait école et est rejetée par les spécialistes, comme en témoigne ce jugement de A. Klingenheben :

Il est impossible d'accepter les innombrables erreurs, incorrections et demi-vérités du livre (*Les langues négro-africaines*, par Mlle L. Homburger, Paris, Payot, 1947). Avec la méthode appliquée ici, il ne serait pas difficile de comparer n'importe quoi avec n'importe quoi, et de démontrer que toutes les langues du monde sont apparentées. Pour conclure, on est obligé de dire que l'auteur, avec un labeur assidu a réalisé dans le présent livre un ouvrage très érudit : mais non point un livre scientifique, où l'on pourrait s'instruire sur l'essence des langues et groupes linguistiques africains et sur leurs rapports réels [1].

En l'état actuel des recherches, une étude des groupes ethniques fondée sur les différences ou affinités linguistiques nous paraît prématurée.

D'autres ont retenu des critères de différenciation relativement plus précis. C'est ainsi que H. Labouret [2], se fondant sur les données du milieu naturel, distingue en Afrique occidentale deux types de civilisation : la civilisation sylvestre et la civilisation soudanaise, chacune d'elles possédant « son individualité et sa forme qui se manifestent dans une aire limitée ». Tandis que la première serait celle des peuples vivant dans les régions forestières, allant approximativement de la côte guinéenne à la côte camerounaise, la deuxième serait propre aux peuples habitant la savane et le Sahel, du Sénégal à la Nigeria du nord. En outre, dans l'ensemble, la culture sylvestre aurait, selon cet auteur, un aspect particulier qui ne permet pas de la confondre avec sa voisine du nord. En réalité ce critère fondé sur le milieu naturel, comme conditionnant l'élaboration d'un certain type de civilisation,

---

1. A. Klingenheben dans *Africa*, XXIX, L, janv. 1959. J. Greenberg a proposé une autre classification : il distingue une grande famille linguistique nigéro-congolaise qui couvrirait la zone linguistique bantoue et une bonne partie de la zone soudanaise, en faisant ressortir la parenté qui existe entre les deux groupes linguistiques traditionnellement acceptés. Il distingue en outre d'autres familles linguistiques moins importantes que la précédente et qui ne présentent aucune affinité avec cette dernière (*Étude sur la classification des langues africaines*, Bulletin de l'IFAN, XVI, B-1954-XVII-B-1955).

2. H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris, Gallimard, 1941, p. 32 et suiv.

nous paraît très flottant. En effet, l'ensemble des phénomènes sociaux qui caractérisent chacun des deux types de civilisation ne sont pas absents de l'autre. C'est ainsi que, dans chacune des deux « aires de civilisation », on peut trouver des sociétés stratifiées en classes sociales hiérarchisées avec un pouvoir centralisé fort, cohabitant avec des sociétés dont l'organisation politique et sociale ne dépasse pas le niveau du village ou même du clan et dans lesquelles la cohésion sociale est fondée, non sur l'existence d'une autorité réelle, mais sur le lien de sang. Si les Malinké, les Sonrhaï ou les Mossi des steppes et savanes soudanaises ont pu se doter d'organisation politique allant jusqu'aux empires tels que les empires du Ghana, du Mali, de Gao, des Mossi [1], certains peuples comme les Ashanti ou les peuples de l'ancien empire du Bénin en pleine zone forestière ont pu arriver au même type d'organisation. Dès lors, la constatation de l'existence en Afrique noire de deux types de civilisation correspondant aux deux types somatiques soudanais et sylvestre nous semble pêcher par excès de généralisation. C'est certainement ce que J. Richard-Molard [2] a voulu éviter lorsqu'en tenant compte autant du milieu naturel que des structures internes des sociétés en question, il distingue : les nègres réputés primitifs d'une part et les nègres de haute culture d'autre part, les deux types de civilisations se rencontrant aussi bien dans la zone sylvestre que dans la zone soudanaise.

Les auteurs de l'école ethnologique allemande ont été encore plus loin dans l'étude des peuples et de leurs civilisations en Afrique noire. Ils ont établi des cercles culturels *(Kultur-Kreise)*. Le professeur Baumann, « en tenant compte des domaines à civilisation unique et de ceux où l'on rencontre une civilisation métissée type ou des civilisations similaires », a pu diviser l'Afrique occidentale en plusieurs aires de civilisations : le cercle soudanais central, le cercle semi-bantou, le

1. Sur l'histoire de ces peuples et de l'Afrique : *cf.* M. Delafosse, *Les noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1921; R. Cornevin, *Histoire de l'Afrique des origines à nos jours*, Paris, Payot, 1956, *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris, Berger-Levrault, 1960, *Histoire du Togo*, Paris, Berger-Levrault, 1959; Dim Delobson, *Empire du Mogho-Naba*, Paris, Montchrestien, 1932; R. S. Raltay, *Ashanti larvand constitution*, Oxford, Clarendon, 1939. Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1960; H. Labouret, *L'Afrique précoloniale*, PUF, 1959; J. Suret-Canale, *Afrique occidentale et centrale*, Paris, Éditions ouvrières, 1961; H. Baumann et D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1947; P. Mercier, *Civilisations du Bénin*, Paris, Société continentale d'éditions modernes illustrées.

2. J. Richard-Molard, *Groupements ethniques et civilisations nègres*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1952, pp. 5-25.

cercle atlantique oriental, le cercle atlantique occidental, le cercle du Haut Niger, le cercle voltaïque (1). Chaque cercle aurait ses caractéristiques propres qui permettraient de le distinguer des autres. Ce remarquable travail de synthèse ne saurait pourtant être tenu pour définitif. Si, entre autres, les travaux des chercheurs de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN) ou ceux de l'International African Institute ont permis à l'auteur de rassembler une somme considérable d'informations sur les divers groupes ethniques, il faut reconnaître que certaines unités ethniques semblent avoir davantage attiré les chercheurs que d'autres. Et l'ombre qui plane encore sur celles-ci rend forcément prématuré leur rattachement à des cycles culturels. Si, dans le cercle atlantique oriental, on trouve des peuples non seulement apparentés, mais aussi arrivés à peu près au même stade d'évolution technique et sociale (les Yorouba, les Fon, les Éwé, les Ashanti, les Agni et les Baoulé), dans le cercle voltaïque, par contre, l'auteur classe volontiers les peuples les plus divers tant au point de vue de l'organisation politico-sociale que de l'évolution technique : on y trouve les Mossi et les Dagomba organisés en classes sociales hiérarchisées, à côté des Lobi organisés sur la base clanique. D'autre part, l'auteur néglige trop volontiers l'originalité des civilisations négro-africaines en ne trouvant leurs caractéristiques fondamentales que dans les emprunts qu'elles ont pu faire au monde extérieur. Il décèle dans les cycles culturels une influence « paléoméditerranéenne ou orientale » dont le degré de pénétration dans le milieu autochtone sert de base à son travail de classification (2).

1. H. Baumann et D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, traduction française par L. Homburger, Paris, Payot, pp. 89 et suiv.

2. C'est une tentation à laquelle cèdent assez facilement les auteurs qui étudient les peuples d'Afrique et leurs civilisations. Nous avons déjà cité la thèse de Mlle L. Homburger sur les origines égyptienne ou indienne des langues négro-africaines et qui par ailleurs souligne « les traditions qui indiquent le Sahara ou l'Égypte (comme berceau des dirigeants qui ont apporté aux ancêtres des Noirs modernes leur culture actuelle ». H. Labouret ne semble pas avoir résisté à cette tentation lorsqu'il écrit : « Il faut ajouter que les Soudanais, de tous les noirs les plus proches de la culture méditerranéenne, ont fait à celle-ci des emprunts très variés sans lesquels ils mèneraient encore une existence misérable. Ils lui doivent en particulier de nombreuses techniques, en dehors de l'outillage, qui leur permit de mieux traiter le minerai, de mieux forger et percer le fer » (*op. cit.*, p. 36). Devant ces affirmations, que penser par exemple des Kabré du nord du Togo, qui selon plusieurs auteurs, font partie des peuples les moins ouverts à l'influence étrangère et qui ont pourtant toujours su traiter le fer de Bengali pour fabriquer leurs instruments aratoires et leurs armes?

Sur ce qu'il faut penser des emprunts que les nègres ont faits au monde extérieur *cf.* Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, in *Présence africaine.*

Nous ne prétendons pas nier les emprunts que les nègres ont pu faire à d'autres cultures, dans la mesure où ils peuvent être historiquement et scientifiquement prouvés. Nous soutenons seulement que les cultures négro-africaines ont une certaine originalité qu'on ne saurait résoudre par des emprunts souvent hypothétiques à des civilisations étrangères. En outre, la similitude d'évolution technique et sociale que l'on peut trouver chez deux peuples donnés n'atteste pas nécessairement une communauté d'origine, pas plus qu'elle ne constitue une preuve absolue que l'un des deux peuples doit à l'autre sa culture. Elle peut être, et c'est d'ailleurs souvent le cas, le résultat d'un même degré de développement économique et social, portant néanmoins le sceau du génie de chacun des deux peuples autant que les traces de ses faiblesses. C'est en cela que réside l'originalité.

C'est celle-ci que nous allons tenter de faire ressortir en nous plaçant sur le plan strictement juridique. En effet, dans ce domaine, on trouve chez les peuples négro-africains une communauté de conception qui permet de parler d'un droit négro-africain, sous réserve des différences de détails tenant tant aux milieux qu'aux structures sociales et croyances particulières.

## Section II

## LE CONCEPT NÉGRO-AFRICAIN DU DROIT

Malgré la diversité des ethnies, des cultures, il existe certains principes généraux, certains éléments communs qui permettent de parler d'une communauté juridique négro-africaine. Et pourtant, la part faite à l'aspect juridique de leurs institutions paraît bien modeste au regard de l'abondante littérature à laquelle a donné lieu l'étude des sociétés négro-africaines. Peut-on vraiment connaître les civilisations traditionnelles de l'Afrique noire sans avoir une idée des systèmes juridiques qui en constituent la charpente? Notre intention n'est pas d'élaborer ici une théorie générale du droit négro-africain. Notre ambition s'oriente plutôt vers la recherche du rôle que joue le droit dans les institutions traditionnelles. Dans ce sens, deux problèmes vont retenir notre attention : celui du fondement de la soumission aux normes juridiques

d'une part, celui de l'élaboration de la loi comme expression d'une volonté supérieure à celle des individus d'autre part.

### 1 — FONDEMENT DE L'OBÉISSANCE A LA LOI DANS LES SOCIÉTÉS NÉGRO-AFRICAINES

Pourquoi obéit-on à la loi en Afrique noire? A cette question se trouve sous-jacent le problème de la nature du droit coutumier négro-africain. Existe-t-il un droit coutumier ou les règles juridiques se confondent-elles avec les préceptes religieux? En effet, dans les sociétés négro-africaines, la norme juridique, souvent imprégnée d'un certain contenu religieux, sanctionne d'une peine une règle qui par son origine et sa mission n'était pas édictée pour la régulation des rapports sociaux quotidiens. De ce fait l'infraction et l'enfreinte se doublent. Peut-on en conclure qu'en Afrique noire le droit se confond dans un syncrétisme avec les autres expressions de la vie sociale? De l'aspect religieux que peuvent y présenter les normes juridiques, beaucoup d'auteurs ont tiré cette conséquence : le *fas* est le fondement de l'observation du *jus*, autrement dit le religieux assure au juridique son efficacité. L'obéissance à la loi serait assurée par la crainte de châtiments supranaturels. Peut-être faute d'autorités capables de contraindre les hommes au respect de la loi, un fondement transcendant à l'impératif juridique permettrait à celui-ci d'assurer le maintien d'un certain ordre social. Les lois procéderaient d'une autorité supranaturelle qui serait elle-même chargée du châtiment des coupables. Ce châtiment plus redoutable que tout ce que les hommes pourraient imaginer, dispenserait la société de rechercher des moyens pour garantir la paix et l'ordre social. C'est ce qu'exprime Meek lorsqu'il écrit que « la crainte religieuse agit comme une sanction juridique puissante et il en va de même de toutes les réglementations économiques et sociales » [1]. Pour A. P. Robert [2] « le droit coutumier africain primitif demeure profondément soumis aux conceptions métaphysiques et partant religieuses de ces peuples qui n'ont pas encore atteint et découvert un droit positif affranchi de la philosophie ou de la nature des

1. C. K. Meek, *A Sudanese Kingdom*, London, Kegan Paul, p. 347; dans le même sens E. Possoz, *Éléments de droit coutumier nègre;* H. Labouret, *Les tribus du rameau Lobi*, Institut d'ethnologie, Paris, 1931.

2. A. P. Robert, *L'évolution des coutumes de l'ouest-africain et la législation française*, Paris, Librairie autonome, pp. 22 et suiv.

choses ». Le rôle considérable que jouent les concepts métaphysiques et religieux dans les systèmes juridiques négro-africains, selon cet auteur, fait que le juriste européen éprouve des difficultés à aborder le droit coutumier africain, parce qu'il n'arrive pas à tirer de son étude des principes fondamentaux d'où il ferait découler les règles et les institutions juridiques. En allant plus loin dans l'analyse des phénomènes qui motivent l'obéissance presque automatique à la loi, certains auteurs ont trouvé, à côté des sanctions purement religieuses, des sanctions d'ordre social. Dans ce sens, un autre auteur anglais, S. Hartland a pu dire : « Tous sont absolument certains de s'attirer un châtiment supranaturel et de s'aliéner la sympathie des autres membres du groupe, ce qui crée une atmosphère de terreur qui suffit à empêcher les infractions aux coutumes de la tribu [1] ». Ainsi la crainte des « dieux », autant que la peur de se voir éliminé du groupe, suffit à assurer le respect de l'ordre social. Autrement dit ne sont prohibés que les faits qui peuvent mécontenter le monde invisible ou faire perdre l'affection dont on est entouré de la part des autres membres du groupe. On retrouve la même analyse chez Lowie qui écrit :

On obéit beaucoup plus volontiers aux lois non écrites et à la coutume qu'à nos codes écrits, ou plutôt on leur obéit plus spontanément... Faire l'objet d'un ostracisme total pour des délits plus graves, c'est pour l'indigène un châtiment terrible qui fait office de frein sans que, bien souvent, la crainte des peines à subir entre le moins du monde en ligne de compte. Il faut ajouter encore le motif religieux. Certains crimes sont des péchés, ce sont des offenses aux puissances invisibles de l'univers qui appellent un châtiment mérité au mépris de tout pouvoir séculier [2].

Selon tous ces auteurs, le fondement religieux du droit, la crainte de l'ostracisme social, obligent les hommes à se plier automatiquement et spontanément aux impératifs juridiques.

Que penser de ces opinions? Certes en Afrique noire, le fait de promener le délinquant, pris en flagrant délit de vol par exemple, à travers le village pour le faire sanctionner par

1. S. Hartland, *Primitive law*, London, Methuen, 1924, p. 214.

2. R. H. Lowie, *Primitive society*, London, Routledge, 1921, p. 384. Dans le même sens B. Malinowski, *Crime and custom in savage society* (London, Kegan Paul, 1932) bien que cet auteur paraisse faire des motifs d'obéissance à la loi une analyse plus profonde. Ainsi, sans rejeter les motifs d'ordre religieux, il reconnaît que d'autres facteurs peuvent jouer, tels que la réciprocité.

l'indignation de l'opinion publique (1) peut paraître une arme bien redoutable entre les mains de la société et faire hésiter tout au moins les délinquants occasionnels. D'autre part le caractère religieux apparaît surtout dans la procédure où le serment joue un rôle primordial.

Cependant les idées ou les croyances qui sont à la base des systèmes juridiques nous paraissent incapables d'assurer la soumission des hommes à la loi. Il faut des moyens matériels de mise en exécution de celle-ci, des moyens de coercition dont les autorités responsables de l'ordre public doivent user pour remettre « les choses en état » chaque fois qu'il en est besoin. Les sociétés négro-africaines n'échappent pas à cette règle et le fondement ontologique de leur système juridique n'entraîne nullement la conformité des conduites individuelles à l'ordre social. L'accomplissement des devoirs prescrits par la coutume, loin d'être automatique et librement consenti ou provoqué par la peur des sanctions supranaturelles, est imposé à l'homme, en quelque sorte de l'extérieur, par des sanctions propres au système juridique de la collectivité à laquelle il appartient. Comment justifier autrement l'autorité des chefs traditionnels, s'ils n'avaient pas à leur disposition des sanctions spécifiques, humaines, qui leur fourniraient les moyens nécessaires pour faire régner l'ordre et la paix sociale? Il est incontestable que le *fas* et le *jus* sont souvent confondus dans les systèmes juridiques négro-africains et c'est avec raison que le R. P. Tempels a écrit : « L'ordre social ne peut être fondé que sur l'ordre ontologique et une organisation politique qui heurterait ce principe ne pourrait jamais être reconnue chez les Bantou comme ordonnée et normale (2) ».

Mais alors les droits modernes sont-ils si « affranchis » de la religion que le prétend M. A. P. Robert? (3)

Toute position à ce sujet mérite d'être nuancée, car il nous semble inexact d'affirmer d'une manière systématique que le rôle joué par la religion dans les systèmes juridiques négro-africains a disparu dans les sociétés modernes. La religion,

---

1. Cette pratique peut être rapprochée des coutumes de charivari qui, selon A. Cuvillier (*Manuel de sociologie*, tome II, p. 492) est un attroupement avec bruit destiné surtout, semble-t-il, à sanctionner les infractions aux convenances conjugales... C'est surtout connu au pas y basque et ce serait selon cet auteur une survivance de l'*occentatio* romaine.

2. R. P. P. Tempels, *Philosophie bantoue*, Paris, in *Présence africaine*, p. 82.

3. A. P. Robert, *op. cit.*, p. 21.

en effet, constitue un bloc de traditions et croyances dont l'influence est considérable sur le droit. Et il ne suffit pas de refuser par exemple la morale chrétienne ou seulement certaines de ses règles pour débarrasser le droit des liens traditionnels qui l'unissent à la religion chrétienne dans les civilisations occidentales. N'est-ce pas ce que dit le grand juriste G. Ripert lorsqu'il écrit :

> Dans la société actuelle la lutte est ardente pour le triomphe de certaines idées. Dans cette lutte, beaucoup qui sont croyants, soumis à d'autres forces qui pèsent sur eux, ne sont pas des défenseurs de la morale chrétienne. D'autres, chrétiens sans la foi, combattent pour le triomphe d'une morale dont ils comprennent la valeur tout en refusant l'adhésion entière aux dogmes qui les imposent. C'est ainsi que la société moderne s'est christianisée sans tenir toujours le progrès des mœurs de ceux qui sont les plus ardents dans la croyance [1].

Cette influence de la religion est frappante dans le domaine du droit de la famille, qu'il s'agisse du mariage, du divorce ou de la filiation par exemple. Ceux qui élaborent les règles du droit positif tiennent à ce qu'elles portent la marque de leurs convictions confessionnelles. Le sort du divorce par exemple, lié à celui des rapports de l'Église et de l'État en France, est une preuve que l'affranchissement du droit de l'influence de la religion n'est jamais total. Ainsi la véritable originalité des systèmes juridiques négro-africains ne dépend pas de leur contenu parfois religieux. Tout est question de degré. Chaque fois que l'on trouve le sort des puissances publiques lié à celui de la religion, le droit qui est une manifestation du phénomène d'autorité dans un cadre donné et dans un but déterminé se trouve influencé par la religion. Il est dès lors normal qu'en Afrique noire, où les chefs investis du pouvoir législatif trouvent le fondement de leur autorité dans la religion, la règle de droit se confonde souvent avec des préceptes religieux. Comment pourrait-il en être autrement dans ces milieux imprégnés de religiosité où chaque acte quotidien peut avoir une signification ontologique particulière? De là à dire que la force de la religion assure l'obéissance à la loi nous semble une exagération. Si la religion peut servir de fondement au droit, celui-ci a besoin de bien d'autres choses

1. G. Ripert, *La règle morale dans les obligations civiles*, n° 18, p. 31; dans le même sens : *Les forces créatrices du droit.*

pour remplir efficacement sa mission de régulation de l'ordre social.

Allant plus loin dans l'analyse du caractère syncrétique des systèmes juridiques négro-africains, certains auteurs ont pu écrire qu'ils ne font aucune distinction entre le droit et la morale. Comme on peut le lire dans l'ouvrage de M. F. Possoz

> d'une part, la morale, c'est-à-dire le départ entre les actions humaines bonnes ou mauvaises, et d'autre part le droit, c'est-à-dire le départ entre les actions bonnes ou mauvaises des hommes par rapport à leurs semblables, au clan, ou plus généralement par rapport à la société humaine reposent chez les Bantou sur un même fondement de principes et constituent un tout [1].

Sous bénéfice des critiques auxquelles peut prêter la définition que notre auteur donne des concepts de droit et de morale, son appréciation nous paraît juste. Sans trop nous appesantir sur ce problème de la distinction du droit et de la morale qui, comme celui de la distinction du droit et de la religion, relève du domaine de la philosophie du droit, si ce n'est de celui de la philisophie tout court, essayons de voir s'il en est autrement dans les systèmes juridiques européens. Jhéring a pu qualifier ce délicat problème de « cap Horn de la science juridique », contre lequel bien d'éminents auteurs se sont brisés. Nous nous bornerons seulement à dire que la confusion du droit et de la morale dans les systèmes juridiques traditionnels négro-africains ne nous paraît pas être un trait spécifique à ces derniers, car le problème qu'elle pose n'est pas définitivement tranché dans d'autres systèmes de droit. Des références à quelques éminents auteurs nous permettront de montrer la portée du problème. Pour G. Ripert, il n'y a pas de différence de nature ni de but entre la morale et le droit. Au contraire, pour lui, le droit, même dans ses parties les plus techniques, est toujours dominé par la morale. Si les règles de droit existent, c'est en fonction d'une certaine morale dont on cherche à réaliser les commandements [2]. Josserand est encore plus catégorique. Il rejette l'existence de frontières entre le droit et la morale; ces frontières, selon lui, n'ont existé et n'existent que dans l'imagination de quelques juristes. Pour lui, le droit n'est pas autre chose que la morale

1. E. Possoz, *op. cit.*, p. 30.
2. G. Ripert, *op. cit.*, p. 206 et suiv.

sociale, « la morale dans la mesure où elle devient susceptible de coercition » (1). Ainsi le droit se différencie de la morale par le simple fait qu'il est assorti de moyens de contrainte, autrement dit, alors que l'exécution de la morale est laissée au libre arbitre de chaque individu, l'exécution du droit, lorsqu'elle n'est pas volontaire, doit être assurée par les pouvoirs publics. C'est le rejet pur et simple de la tentative des philosophes du XVIIIe siècle qui ont voulu établir une cloison étanche entre le droit et la morale. Il en résulte, en ce qui concerne notre propos, que l'on ne peut valablement pas caractériser un système juridique en partant de la confusion qui peut y exister entre le droit et la morale ou toute autre règle de vie sociale, car en fait il n'y a pas d'opposition, tout au moins de principe, entre la morale et le droit. Dans l'un comme dans l'autre, les règles sont édictées en fonction du bien, sous cette réserve que la morale a une fin individuelle, la perfection personnelle de chaque individu, alors que le droit a une fin sociale qui peut se caractériser par l'idée d'ordre social (2).

L'interdépendance des deux disciplines nous paraît être fonction de la place de l'individu, au sein de la société. Il est certain que, dans les sociétés dont la vie organique est plus riche, la conscience des droits individuels est moins vive, le droit est difficilement détachable de la morale. C'est le cas des sociétés négro-africaines. Au contraire, dans les sociétés où la conscience des droits individuels est très forte, la distinction peut être plus aisée. Tout dépend donc de la structure de la société elle-même. De ce fait, la confusion du moral et du juridique ne peut être retenue comme caractère spécifique d'un système juridique. Toutes les règles de vie sociale sont forcément solidaires.

Ainsi ni la religion ni la morale ne sauraient assurer l'obéissance à la loi. Demandons-nous maintenant si les systèmes juridiques négro-africains constituent des corps de règles immuables, ou si les sociétés africaines ont les moyens d'élaborer des règles nouvelles en fonction de l'évolution de la vie sociale.

---

1. Josserand, *De l'esprit des droits et de leur relativité.*

2. M. Hauriou, *L'ordre social, la justice et le droit.* Revue trimestrielle de droit civil, 1927; Dabin, *Philosophie de l'ordre juridique positif*, p. 255 et suiv.; Ripert, *Les forces créatrices du droit*, n° 69 et suiv.; Darbellay, *La règle juridique, son fondement moral et social*, 1945.

## 2 — LES SYSTÈMES JURIDIQUES NÉGRO-AFRICAINS SONT-ILS SUSCEPTIBLES D'ADAPTATION AUX SITUATIONS NOUVELLES?

Certains auteurs ont pu partir de la confusion qu'ils ont relevée dans les systèmes juridiques négro-africains entre le droit et la religion d'une part, le droit et la morale de l'autre, pour dire qu'ils constituent des corps de règles statiques et immuables. La coutume juridique, religieuse dans son fondement, étant un héritage des ancêtres, fixerait une fois pour toutes les règles de vie sociale (1). Ainsi selon M. A. P. Robert,

> malgré les infinies variétés que peut présenter une même coutume dans une région donnée, elle donne l'impression d'un ensemble monolithique, immuable et intangible : « ce que nos pères ont fait, nous le ferons et nos enfants après nous ». Au lieu d'une civilisation arriérée, il semble plus exact de parler de civilisation pétrifiée (2).

La coutume n'étant pas seulement un ensemble de règles déterminant les rapports des hommes entre eux, mais aussi et essentiellement un décalogue (3) toute modification qu'on y apporterait serait d'autant plus inutile et dangereuse qu'elle porterait atteinte à son essence ontologique. Cette opinion qui est une des plus répandues sur les droits négro-africains nous paraît inexacte. Prise à la lettre, elle doit amener à la négation de tout appareil législatif en Afrique noire, ce qui n'est pas tout à fait conforme à la réalité. Et pourtant c'est à cette conclusion qu'arrive l'auteur lorsqu'il dit que

> les coutumes à l'inverse (du Code civil français) représentent un cadre rigide de prescriptions qui prévoient des cas limitativement énumérés. Quand un cas nouveau se présente, exorbitant des solutions déjà trouvées, il est difficile d'adapter la coutume. Et de là les notables concluent : tout ce qui n'est pas compris dans le cadre originaire ne peut appartenir à la coutume (4).

Il est vrai que les systèmes juridiques négro-africains reposent sur un tréfonds ancestral et que l'abrogation d'une règle de droit n'est pas une activité quotidienne. Mais partir de cette constatation pour affirmer que toute adaptation du droit aux

---

1. J. Poirier, *Les droits coutumiers d'Afrique noire*, in *Aspects de la culture noire*, op. 62, Paris, A. Fayard, cahier n° 24, sept. 1958.
2. A. P. Robert, *op. cit.*, p. 29.
3. *Ibid.*, p. 24.
4. *Ibid.*, p. 26.

réalités sociales et économiques est impossible, voilà qui nous paraît sociologiquement inexact. Le droit est l'expression autant que la sauvegarde d'un ordre social donné; chaque fois que celui-ci se modifie, il entraîne l'évolution de celui-là. Les institutions juridiques négro-africaines ne font pas exception à cette règle. De là toutes les fictions dont on entoure la procédure d'abrogation d'une coutume séculière. Ces fictions ont pour but de faire évoluer les règles juridiques qu'un long usage a fini par rendre rigides et conservatrices à l'excès. Nous aurons l'occasion, au cours des développements ultérieurs, de donner des exemples de cette pratique qui est connue de plusieurs peuples en Afrique noire. Ainsi, chaque fois qu'une règle de droit devient inadéquate à la réalité sociale et que sa rigueur peut devenir une cause de perturbation de l'ordre social, les Africains n'hésitent-ils pas à la tourner ou même à la supprimer. Comment pourrait-il en être autrement? Chaque norme juridique répond à un ordre social déterminé et chaque fois que cet ordre évolue, le droit doit évoluer. Il doit y avoir une constante adaptation de la règle de droit aux données de la vie en communauté. Dès lors, il nous paraît inexact de présenter les systèmes juridiques négro-africains comme des corps de règles monolithiques immuables auxquels l'individu doit se plier sans réagir par peur de prétendus châtiments supranaturels. Les Africains ont toujours senti la nécessité d'adaptation de leurs systèmes juridiques aux réalités sans cesse changeantes. Et, selon l'auteur anglais Drieberg,

les Africains sont fort ingénieux et n'ont pas manqué d'imaginer des moyens de sortir des impasses où les enfermait l'inadaptation de telles règles juridiques à des situations nouvelles. S'il advient qu'une coutume devienne oppressive, ils n'ont pas la pensée de l'abroger purement et simplement, car elle a une signification religieuse. Mais, maîtres dans l'art des fictions juridiques, ils organisent une cérémonie qui les soustrait à l'application de la coutume désormais désuète. Je pense par exemple à une cérémonie Thonga qui abolit les liens du sang et permet par là-même des mariages que la coutume considère en principe comme incestueux. Le temps aidant, ce genre de cérémonies prend de plus en plus d'importance et la coutume ancienne tombe en totale désuétude [1].

1. Drieberg, *The african Conception of Law*, cité par F. Olawalé Elias, dans *The Nature of african Customary Law*, Manchester University Press, p. 196. Ce dernier donne de multiples exemples de fictions dans les systèmes juridiques négro-africains (*op. cit.*, p. 195 à 204).

Ainsi, même le caractère religieux de la règle de droit n'empêche pas son abrogation dès lors qu'elle devient gênante. Pour arriver à démontrer l'aspect statique de ces droits, il faut d'autres arguments, le seul argument tenant à leur contenu religieux s'avérant insuffisant. Ceci ne semble pas avoir échappé à M. A. P. Robert lorsqu'il écrit, entre autres choses que

enfin on peut expliquer ce caractère statique de la coutume par un trait psychologique des populations négro-africaines reconnu de tous les ethnologues : c'est leur manque d'imagination. Les magistrats instructeurs vérifient chaque jour ce trait de caractère des peuples africains par la pauvreté des alibis et des explications fournis par les délinquants. Leurs lois portent la marque de ce caractère. La conséquence de cet immobilisme est la force d'inertie remarquable que le droit coutumier oppose à l'évolution. Les cadres fixés une fois pour toutes ne peuvent s'élargir pour comprendre des notions nouvelles. La coutume existe pour un ensemble social qui doit demeurer le même pour que les solutions prévues s'appliquent [1].

Il nous paraît pourtant difficile, malgré les affirmations de l'auteur, de contester l'existence en Afrique noire de corps législatifs dont la mission est justement de réformer le droit existant ou de réglementer des domaines où, pendant longtemps, la fantaisie de chacun a joué le rôle de la loi.

En Afrique occidentale, on peut relever deux modes d'élaboration de lois nouvelles : l'élaboration de la loi par le conseil et la réformation du droit en partant d'un litige. Dans le premier cas, qui est de loin le plus important et auquel nous allons consacrer quelques développements, c'est le chef qui se trouve au sommet de l'organisation sociale qui légifère, entouré de ses collaborateurs immédiats qui ont la responsabilité de direction des diverses provinces, ou de certains services d'intérêt général. Au bas de l'échelle se trouvent les chefs de villages qui prennent les décisions d'intérêt local en collaboration avec les chefs de quartier ou de famille. Ainsi le partage du pouvoir législatif est calqué sur l'organisation territoriale du pouvoir ou sur sa décentralisation. Le chef supérieur de tous prend les décisions, après avis de son conseil, intéressant le pays tout entier, le chef de province fait de même dans les limites territoriales ou matérielles de sa compétence à ce sujet et enfin le chef de

1. A. P. Robert, *op. cit.* p. 30. Ces affirmations nous paraissent d'une valeur scientifique bien discutable.

village. C'est ce que l'on peut remarquer dans les diverses régions où il existe une société hiérarchisée avec un pouvoir central fort. Ainsi, chez les Mossi de la Haute Volta, à la tête de l'empire se trouve le Mogho Naba, chef suprême des Mossi. Il est entouré de ministres, chaque ministre a sous son autorité un groupe de cantons, chaque canton a à sa tête un Naba qui doit nécessairement être un noble. Si le Mogho Naba prend les décisions, sur avis de ses ministres, qui s'imposent à tous les habitants du pays, les compétences législatives de chaque ministre s'exercent dans le cadre du groupe de cantons qui sont placés sous son autorité, et celles du Naba dans le cadre du canton (1). Cette organisation du pouvoir législatif qui a existé dans plusieurs sociétés traditionnelles ouest-africaines dans la période pré-coloniale, subsiste encore dans bien des endroits où les populations ont pu sauvegarder leurs institutions à travers les vicissitudes de l'histoire. On peut encore l'observer de nos jours, hormis l'empire des Mossi, chez les Haoussa du nord de la Nigeria, les Ashanti (2) du Ghana par exemple. Et même partout où les anciennes grandes entités politiques se sont émiettées en une multitude de petites unités politiques ne dépassant pas souvent le cadre de quelques villages, la technique d'élaboration de la loi subsiste. Ainsi en est-il chez les Bambara, les Ouolof, les Serère, les Songhay, les Malinké, les Baoulé, les Akan, les Éwé, les Fon, les Yorouba qui sont issus de l'émiettement d'anciens empires comme ceux du Mali et du Bénin. Chez tous ces peuples ayant une conception précise de la loi en tant que source d'obligation, la création d'une loi nouvelle est l'œuvre du chef et de son conseil. Dans toutes ces sociétés, le chef qui est au sommet de la hiérarchie n'a pas seul l'initiative des lois. Comme chez bien d'autres groupements ethniques, chez les Ashanti « le roi préside l'assemblée législative, mais il n'exerce que rarement l'initiative des lois. C'est aux provinces, ou au peuple tout entier, à travers leurs représentants, les conseillers du roi, de prendre l'initiative de l'institution de règles nouvelles » (3).

---

1. Sur l'organisation politique administrative et judiciaire traditionnelle en pays Mossi, *cf.* Dim de Lobson, *Empire du Mogho-Naba*, Domat-Montchrestien, Paris, 1933, p. 46 et suiv.

2. Rattray, *Ashanti law and constitution*, Oxford, The Clarendon Press (1929). Dans le même sens, K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, Oxford University Press, 1958.

3. C. Hayford, *Gold Coast native institution*, London, Sweet and Maxwell (1903), p. 42 et suiv.

Dans les sociétés où l'autorité politique ne semble pas avoir jamais dépassé le cadre du village et repose essentiellement sur les liens de parenté qui unissent les membres les uns aux autres, le pouvoir législatif appartient concurremment à tous les chefs de famille vivant dans le village et sous l'autorité plutôt morale que réelle du doyen d'âge. C'est le cas des Kissi et Mme Denise Paulme a pu écrire à leur sujet :

En raison peut-être de leur système égalitaire et de leur organisation parcellaire, les Kissi attachent un grand prestige à la position du doyen du lignage. Le vieillard est à ce titre prêtre du culte familial, intermédiaire obligé entre les morts qu'il ira bientôt rejoindre et les vivants, il règle les différends à l'intérieur du groupe, avance aux impécunieux le montant de l'impôt dont il est responsable vis-à-vis de son chef de canton, répartit entre les jeunes hommes les friches libres; il finance encore parfois le mariage des jeunes gens. Le doyen doit être informé de toutes les questions importantes, son consentement demeure nécessaire chaque fois que la poursuite de l'affaire implique des rapports d'ordre juridique ou économique avec un autre groupe. Toutefois, au delà de ses descendants directs, l'autorité du vieillard apparaît surtout morale... tout ce qu'il entreprend comme doyen est accompli au nom du groupe entier. Il n'agira donc pas en cette qualité sans l'avis ni le soutien de tous les hommes âgés du groupe (1).

Le même type d'organisation politique se rencontre chez les Lobi (2) de la Haute-Volta, les Kirdi ou Fali du nord Cameroun (3). Même dans ce type de société où l'autorité politique est fondée sur les liens de parenté et ne dépasse pas le cadre du village, la règle de droit n'est jamais considérée comme une source d'obligations intangible et immuable. Chaque fois qu'il apparaît nécessaire de modifier ou de supprimer une loi devenue gênante et dont les conditions d'application ne se trouvent plus réunies, on l'écarte soit par fiction juridique, soit par décision du conseil.

Subsidiairement, la coutume peut être modifiée ou supprimée à l'occasion d'un litige. C'est en quelque sorte la législation par voie jurisprudentielle. Ceci est d'autant plus facile que généralement les autorités investies du pouvoir législatif

1. Denise Paulme, *La société Kissi, son organisation politique*, in *Cahiers d'études africaines*, Paris, Mouton et Cie, 1960, n° 1, p. 73 et suiv.
2. H. Labouret, *Les tribus du rameau Lobi*, Institut d'ethnologie, Paris, 1931, p. 213 et suiv.
3. J.-Claude Frœlich, *Commandement et organisation sociale chez les Fali du nord Cameroun*, in *Études camerounaises*, octobre-décembre 1956, p. 20 à 60.

sont en même temps celles qui sont chargées de l'exécution des lois. Mais ce n'est pas une voie ordinaire d'élaboration de lois nouvelles.

Chaque société est animée par le désir de sauvegarder son originalité, en même temps qu'elle ressent l'inévitable besoin d'évolution. Et lorsque les vieilles données traditionnelles sur lesquelles elle repose ne semblent plus adaptées aux nouvelles conditions de vie, l'adaptation du droit aux réalités sociales s'avère nécessaire. Les systèmes juridiques négro-africains ne font pas exception à cette règle. Dès lors les coutumes négro-africaines, loin d'être des règles immuables établies une fois pour toutes, sont les résultats de l'expérience de plusieurs générations. Elles constituent des corps de règles sans cesse remaniées et traduisent dans leurs phases d'évolution successives, la somme des expériences de plusieurs générations. Chaque coutume est le reflet du stade d'évolution atteint par les hommes qui s'y soumettent.

Ce n'est donc ni dans le fondement religieux ni dans le prétendu caractère statique des règles de droit qui en découlent que l'on peut trouver l'originalité [1] des systèmes juridiques négro-africains. Cette originalité se trouve plutôt dans l'esprit des systèmes juridiques en question. Le contenu de toute règle de droit est fourni par l'expérience, et sans cesse remanié, autant que possible par la recherche d'un certain idéal. Mais cet idéal n'est qu'un cadre abstrait qui doit correspondre à un ordre concret. Tout système juridique se caractérise par l'adaptation de l'idéal de justice à un ordre concret, à un ordre social donné. Ainsi, dans les sociétés où l'on considère que c'est l'individu qui est pour le droit la fin suprême, les règles de droit ne peuvent être établies qu'en fonction de l'individu lui-même, même s'il n'est pas considéré isolément, mais dans ses relations avec autrui. L'intérêt individuel se trouve être la préoccupation majeure des règles de droit [2]. Selon cette conception du droit qui est la base du système juridique français, la meilleure société est celle qui consacre le plus grand, sinon le total affranchissement de l'individu. Elle ne saurait dès lors mettre au premier plan le fait social. Ce qui importe, c'est bien moins la société elle-même que les

1. Nous entendons par originalité les différences substantielles qui peuvent exister entre les systèmes juridiques négro-africains et les droits européens, en particulier français.

2. Ch. Beudant, *Le droit individuel et l'État;* M. Waline, *L'individualisme et le droit.*

possibilités offertes à l'individu de faire triompher ses droits et de les exercer en toute quiétude. L'article 544 du Code civil français ne définit-il pas le droit de propriété comme le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue? Cette définition délibérément pléonastique est la meilleure affirmation des droits individuels et aboutit au principe selon lequel *neminem lædit qui suo jure utetur* (1). La place faite à la volonté individuelle dans la formation des contrats, en tant que sources d'obligations, témoigne de l'importance accordée à l'individu dans le système juridique français. L'individuel prime le social et cette primauté donnée à l'individu sur l'ordre social dans lequel il se trouve a ses meilleures manifestations dans le régime juridique des biens. Ainsi, dans les sociétés où le « triomphe de l'individualité est consacré » (Benjamin Constant), la propriété et surtout la propriété foncière ne se conçoit que comme individuelle (2). Car la « propriété, sans être un droit inné, dérive d'un droit inné, et se rattache si intimement à ce droit qu'elle ne pourrait être violée sans qu'il le fût également. Ce droit inné, qui contient en germe le droit de propriété, c'est la liberté... toute offense à la propriété est une offense à la liberté ». Ainsi la liberté postule à ce que l'individu ait sur ses biens une souveraineté complète, un despotisme total (Demolombe).

L'indépendance de l'individu par rapport à ses semblables amène à l'indépendance de la propriété. La souveraineté de l'individu sur les choses prime *a priori* les prérogatives que la communauté dont cet individu est membre peut prétendre exercer sur ses biens. L'individu, sans nier les prérogatives de puissance publique, n'entend les reconnaître légitimes que dans la mesure où ses droits sont garantis et sauvegardés. Il y trouve donc un protecteur et ne s'y soumet que dans la mesure où cette protection est efficace. Dans cet ordre social imprégné d'individualisme, la propriété apparaît comme un attribut personnel générateur de droits subjectifs. Toute atteinte qu'on peut lui porter est un acte très grave. Dès lors s'il y avait un ordre de priorité à établir, l'individu passerait

1. Certes on a réagi contre les conséquences souvent déplorables de ce principe. On en a atténué les effets, mais on ne l'a pas supprimé, et *cf.* JOSSERAND, *De l'esprit des droits et de leur relativité*. C'est bien par la force des choses que la sauvegarde des droits individuels de tous rend nécessaire une limitation respective des droits individuels de chacun.

2. L'organisation de l'indivision successorale entre autres choses, comme un état essentiellement transitoire, témoigne de cet état d'esprit.

avant le groupe. Et Duguit, qui pourtant ne voit dans la propriété qu'une fonction sociale et dénie à l'individu des droits propres (1) a pu écrire au sujet de la propriété :

Quand la liberté de l'individu et la souveraineté de l'État sont en conflit, c'est la souveraineté qui l'emporte; l'individu doit s'incliner et ne peut obtenir réparation pour les actes arbitraires de l'État. Mais si, au contraire, l'État prive l'individu de tout ou partie de sa propriété et si souveraineté et propriété entrent en conflit, c'est celle-ci qui doit avoir le dessus; elle est aussi une souveraineté et, si l'on peut dire, plus souveraine que la puissance publique (2).

Ainsi le caractère individualiste de l'ordre social consacre le triomphe des droits individuels sur ceux de la collectivité. A l'opposé il existe des sociétés où les droits collectifs priment ceux de l'individu. Les droits de chaque membre, dans ce type de société, n'existent et ne sont garantis qu'autant qu'ils participent de ceux de la communauté tout entière. Celle-ci n'a pas seulement un rôle de protection, elle a des droits propres dont dépendent ceux de chacun de ses membres. Ainsi l'individu n'existe qu'en tant que membre d'un groupe et ses droits ne sont sauvegardés et garantis que dans la mesure où ils ne sont pas de nature à s'opposer à ceux de la communauté. La priorité serait aux prérogatives de celle-ci sur les droits de chacun des membres. Tel est le cas des sociétés négro-africaines. Dans ces dernières, la notion de communauté joue un rôle primordial. Le nègre ne se conçoit pas seul, et ne se réalise qu'imbriqué dans une série de communautés. La cellule essentielle de l'organisation sociale n'est pas l'individu considéré isolément. Celui-ci n'est à l'aise que s'il se saisit lui-même par rapport à une communauté. Comme l'a dit le R. P. Placide Tempels à propos des Bantou, « l'homme n'apparaît, en effet, jamais comme un individu isolé, comme

1. « Je me propose de soutenir que, si la société n'a pas de droits, que si les diverses classes sociales n'en ont pas, l'individu n'en a pas davantage. J'estime que la notion de droit subjectif, c'est-à-dire la notion d'un pouvoir appartenant à une personne d'imposer à une autre sa propre personnalité, est une notion d'ordre métaphysique, qui ne doit pas avoir sa place dans l'organisation positive des sociétés modernes... En un mot, je pense qu'est en train de s'élaborer une société nouvelle, de laquelle seront exclues à la fois la notion d'un droit appartenant à la collectivité de commander à l'individu et la notion d'un droit appartenant à l'individu d'imposer sa personnalité à la collectivité et aux autres individus... Je nie à la fois le droit subjectif de l'État et le droit subjectif de l'individu. » L. Duguit, *Le droit social et le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, Félix Alcan, 1922, pp. 4 et 5.

2. L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tome III, p. 463.

une substance indépendante. Tout homme, tout individu constitue un chaînon dans une chaîne de forces vitales, un chaînon vivant, actif et passif, rattaché par le haut à l'enchaînement de sa lignée ascendante, et soutenant sous lui la lignée descendante » (1). Les systèmes juridiques négro-africains portent la marque de cet état d'esprit, de cette conception de la place de l'individu dans son ordre social. Ceci explique par exemple la force des liens familiaux, et l'opposition du Nègre à tous les ferments de désagrégation sociale. Pour lui, l'homme ne peut être saisi et compris que comme faisant partie d'un ensemble, la famille entendue au sens large, le village, etc. Les individus sont encadrés dans divers groupes sur une base hiérarchique les uns par rapport aux autres et les normes juridiques interviennent pour déterminer leurs droits et devoirs à l'égard du groupe. Ce caractère communautaire de la société a forcément des influences sur le régime juridique des biens, et en particulier sur le régime juridique de la terre, considérée comme source essentielle des produits dont la société a besoin pour survivre. Les relations humaines, dans les sociétés négro-africaines, ne sont pas essentiellement des relations entre individus, mais avant tout des relations basées sur des groupements. Le régime des biens se calque sur cette conception des rapports sociaux. Dès lors, on ne définira pas une parcelle de la terre comme étant un bien soumis à la souveraineté de tel individu, mais comme étant l'objet de droit d'un groupe. La terre ne peut faire l'objet d'un droit d'appropriation privée. Chaque individu y exerce des droits dans le cadre de sa communauté. Il en résulte que tous les rapports juridiques relatifs à la terre s'établissent de groupe à groupe et non d'individu à individu, même si au départ ils ont été le fait d'un individu. Cet esprit communautaire s'oppose à l'esprit individualiste qui anime bien des systèmes juridiques modernes. Et c'est là l'élément de différenciation essentielle que nous trouvons entre les systèmes juridiques négro-africains et le droit français par exemple.

En effet la confusion qui existe entre le *fas* et le *jus* dans les droits coutumiers en Afrique noire ne suffit pas à permettre de les distinguer d'autres systèmes juridiques. Car, même dans les sociétés modernes, les forces religieuses n'ont pas cessé

1. R. P. Placide Tempels, *Philosophie bantoue*, Paris, in *Présence africaine.*

de constituer un ensemble de traditions qui exerce une influence considérable sur le droit (1). Comme nous avons essayé de le montrer, on ne saurait non plus les caractériser par la confusion qui y existe entre le droit et la morale. Le problème de la distinction des domaines respectifs des deux disciplines est loin d'être définitivement résolu. Dès lors, si nous voulons faire ressortir l'originalité des systèmes juridiques traditionnels d'Afrique noire, c'est à notre avis à la place de l'individu dans l'ordre social qu'il faut nous référer.

1. C'est ce qu'affirmait le Doyen Duguit lorsqu'il écrivait qu' « il n'y a eu vraiment de civilisation que depuis le christianisme et par le christianisme, qui seul a fait comprendre à l'homme qu'il n'est homme et qu'il n'a de valeur que par les liens qui l'unissent aux autres, aux vivants et aux morts, par le culte qu'il rend aux morts, par les services qu'il rend aux vivants. » (*Traité de droit constitutionnel*, tome I, p. 99.)

# PREMIÈRE PARTIE

# DE L'ORIGINALITÉ DES DROITS FONCIERS COUTUMIERS EN AFRIQUE OCCIDENTALE

## Titre I

# ORIGINE, CARACTÈRES ET NATURE DES DROITS FONCIERS TRADITIONNELS

L'essai de synthèse des droits fonciers traditionnels en Afrique occidentale peut paraître chimérique. Les difficultés en la matière sont assez apparentes si l'on se rend compte de la diversité des groupements ethniques qui vivent dans cette partie du continent africain. Ces divers peuples, entre lesquels on peut souvent relever des liens de parenté ou des traditions communes se distinguent pourtant les uns des autres par leur histoire, leurs croyances et leur degré d'évolution politico-sociale. Dès lors peut-on penser que le droit applicable en matière foncière dans telle région le soit aussi dans telle autre? Ce n'est pourtant là qu'une apparence. Nous avons déjà dit, par ailleurs, que les particularismes locaux, les divergences de détails ne doivent pas nous faire perdre de vue ce que tous ces peuples ont de commun. Le régime juridique traditionnel de la terre est un de ces domaines dans lesquels il existe entre les Africains une certaine communauté de conception. Forts de cela, certains auteurs ont voulu y voir l'expression de l'état d'esprit d'un peuple ou d'une race. Sans nier l'originalité des institutions traditionnelles négro-africaines, nous pensons cependant que celles-ci sont avant tout le résultat d'un certain degré d'évolution culturelle. Ceci dit, sans nous arrêter aux détails qui constituent les traits spécifiques de chaque coutume et permettent ainsi de la distinguer de celle des peuples voisins, nous allons essayer de mettre en relief les principes essentiels qui sont à la base du régime juridique de la terre en Afrique occidentale et qui se retrouvent à travers toutes les coutumes. A ce titre nous analyserons trois séries de problèmes tenant à l'origine, aux caractères essentiels et à la nature juridique des droits qui portent sur la terre.

## CHAPITRE II

# ORIGINE DES DROITS FONCIERS

D'une manière générale les Africains fondent sur la première occupation les droits qu'ils exercent sur la terre. Autrement dit, ils ne tiennent ces droits d'aucune autre personne. C'est la première occupation d'une terre vacante qui constitue le titre juridique. La terre vacante devient bien de la collectivité qui l'a matériellement appréhendée, même si cette appréhension matérielle ne correspond pas à toute l'étendue du territoire et n'est pas effective. En effet les dimensions du territoire ainsi occupé dépassent toujours les besoins immédiats de la collectivité qui s'y établit.

Mais, bien que la première occupation soit le mode le plus général d'acquisition de droits fonciers, elle n'est pourtant pas le seul. Il existe, en effet, des groupements ethniques qui ont essaimé au delà de leur habitat originaire et dont les fractions pour ainsi dire dissidentes sont arrivées à se faire admettre par les premiers occupants des régions où elles sont venues s'établir. Il arrive que les premiers occupants se sont vu imposer, par les armes, la présence d'éléments étrangers. C'est à l'étude de ces divers phénomènes que nous consacrons ce chapitre. Nous préciserons les droits du premier occupant avant de mettre en lumière les processus par lesquels des éléments, au départ étrangers, arrivent à acquérir des droits sur la terre.

## Section I

## LA TERRE ET LES DROITS DU PREMIER OCCUPANT

L'occupation, d'après les traditions historiques, semble avoir été en Afrique occidentale le mode originaire dont les

diverses populations ont le plus usé pour s'attribuer des droits sur les terres qu'elles occupent.

L'appropriation du sol s'est faite d'une manière à peu près uniforme dans les diverses régions qui constituent la Guinée : elle a pour origine l'occupation, que celle-ci ait été pacifique ou non, elle a été suivie généralement d'une répartition des terres entre les collectivités et les individus par les maîtres du sol et leurs délégués [1].

Ces remarques faites par E. Maguet à propos de la Guinée peuvent valablement s'appliquer aux autres régions de l'Afrique occidentale. Simple fait, mais générateur de droit, l'occupation permettra à ceux qui s'établissent pour la première fois sur des terres vacantes de s'opposer à ceux qui y viendront après eux. *Res nullius primo occupanti.*

La décision de colonisation d'une région nouvelle, qui peut être prise pour des raisons matérielles ou morales, dépend du chef ou du conseil de village qui veut émigrer. Le groupe villageois, avant d'émigrer sur de nouvelles terres y envoie des personnes compétentes reconnaître les lieux et en étudier les qualités. C'est sur le rapport de ceux-ci que la décision de quitter le lieu où le groupe a jusqu'alors vécu est prise. Après accomplissement de certains rites religieux [2] la collectivité villageoise s'installe dans sa nouvelle zone de colonisation. H. Labouret nous donne un exemple caractéristique de ce processus de colonisation :

Un exemple type nous est fourni entre beaucoup d'autres par le canton de Mpyéni, l'un des plus anciens de la province de Bélédougou au Soudan. La tradition rapporte qu'un chef de famille, Mpyéni Kulibali, après avoir reconnu le territoire, résolut de s'y fixer. Dans ce but il offrit un sacrifice aux puissances surnaturelles du lieu et leur demanda l'autorisation de s'établir sur la terre qu'elles contrôlaient. La position de l'une des volailles égorgées et qui expira sur le dos, le poitrail tourné vers le ciel, montra que les divinités locales accueillaient cette requête. En conséquence, Mpyéni fonda avec l'aide de ses gens un village qui reçut son nom, Mpyéni. Par la vertu de ces divers sacrifices accomplis, il était devenu l'intermédiaire entre les puissances occultes et les dieux, prêtre de la terre et maître du sol : dugou kolotigui [3].

D'une manière générale, les villages ainsi fondés portent le nom de leur fondateur et seuls les descendants de celui-ci peuvent prétendre avoir des droits sur les terres qui se ratta-

1. E. Maguet, *La condition juridique des terres en Guinée*, in *Recueil Penant*, 1926, II, p. 14.
2. Nous y reviendrons plus loin.
3. H. Labouret, *Les Manding et leur langue*, Paris, Larose, 1934, p. 44.

chent aux nouvelles zones de colonisation. L'attribution du nom du premier occupant à la cité qu'il a fondée a ainsi pour effet de concrétiser les liens existant entre les hommes qui descendent de lui et le terroir. Ceci est surtout remarquable chez les peuples qui habitent le littoral atlantique de la Côte d'Ivoire et du Nigeria. Chez les Ewé, les villages portent très souvent le nom de leur fondateur, auquel on ajoute le suffixe *kopé* ou *apé*, qui signifie village; il en est de même chez les Ashanti du Ghana et les Fon du Dahomey, chez qui les mots *krom* et *houe* signifient village (1). A l'intérieur de chaque village ainsi désigné, tous les groupements familiaux sont unis par des liens de parenté qui les rattachent à l'ancêtre fondateur et seuls les individus appartenant à ces groupements familiaux peuvent être titulaires de droits sur les terres qui dépendent du village. Le centre fondé, loin d'être fermé, est prêt à accueillir tous ceux que des liens particuliers, de parenté ou simplement d'amitié, lient au fondateur. Et le domaine voit ses limites originaires reculer sans cesse, et s'étendre jusqu'à ce que celles-ci aillent se confondre avec celles des domaines appartenant à des groupements voisins. L'accroissement du groupe originaire qui a occupé pour la première fois le terroir, provoque son fractionnement. Les diverses branches issues de l'essaimage de la communauté vont chercher à leur tour des terres vacantes, mais sans jamais rompre les liens avec le groupement originaire dont ils descendent. Les terres qu'elles occupent se rattachent à celles de leurs ancêtres et parents. En quelque sorte, ce sont des terres que l'on peut qualifier de zones de colonisation dépendantes. Elles sont accolées au domaine initial sans s'y fondre. Et, si elles gardent leur individualité, elles ne peuvent jamais être considérées comme indépendantes (2) c'est que le régime

1. On peut trouver des situations analogues dans bien d'autres régions de l'ouest africain. C'est ainsi que chez les Bambara et Malinké de la Guinée et surtout du Soudan le mot *dougou* ou *bougou* ajouté à un nom d'homme permet de retrouver la lignée fondatrice d'un village.

2. M. Fréchou nous donne un exemple de ce processus d'occupation des terres vacantes, chez les Soussoui de la Guinée, lorsqu'il écrit : « Le schéma de la fondation des villages est toujours décrit de la même façon par les traditions orales : un homme venu de plus ou moins loin, le plus souvent du *Fugé*, construit sa case en un lieu désert. En même temps, ou peu après, d'autres hommes s'installent près de lui : un nouveau village est né. Les habitants se multiplient, chaque génération accueille de nouveaux immigrants. Bientôt, on manque de place et quelques familles partent du village-centre (le *ta*) pour fonder des hameaux (*dakha*) dont la vie est souvent éphémère, mais qui parfois prennent une certaine importance, sans jamais, cependant, supplanter le *ta*, avec lequel des liens étroits sont toujours maintenus. » (*Régime foncier des Susu*, rapport ORSTOM, Paris, p. 5.)

juridique de la terre suit celui des hommes. Les jeunes qui fondent de nouveaux centres de colonisation sont toujours sous l'autorité du chef du village qu'ils ont quitté. Par exemple, les litiges qui peuvent surgir entre eux relèvent de la compétence de ce chef. S'ils arrivent à disparaître ou à quitter leurs nouvelles terres, celles-ci reviennent au groupement entier. Ce ne sont donc que des fractions de celui-ci et non des entités indépendantes. Le fractionnement des domaines suit celui des groupements eux-mêmes. Les descendants du premier occupant ne divisent pas le domaine en plusieurs propriétés individuelles. L'héritage laissé par le fondateur est le ciment de la solidarité du groupe. C'est d'ailleurs cette solidarité qui permet au groupement tout entier de défendre son bien contre les prétentions éventuelles venant de l'extérieur. La terre reste ainsi le bien de la collectivité.

La colonisation peut être l'œuvre de tout un groupe. En général, c'est pour des raisons d'ordre politique que le groupe se décide à émigrer. Dans ce cas, les nouveaux villages ne portent pas de nom de fondateur, mais sont désignés par le nom du symbole du groupe, ou par référence à un fait historique propre à celui-ci. L'histoire des Mina ou Gan [1] du bas-Togo et du bas-Dahomey est un exemple caractéristique de ce processus de colonisation. Selon les traditions historiques, les peuples connus aujourd'hui au Togo et au Dahomey sous le nom de Gan se seraient détachés des groupes ethniques Gan du Ghana par suite d'incessantes luttes entre clans, pour venir s'installer dans les régions qu'ils habitent aujourd'hui. Leur migration était plutôt un exode qu'un déplacement volontaire. Ils ont essaimé au-delà de leur point d'arrivée qui était Anécho. Chaque fraction colonisait une région propre à répondre aux besoins de ses membres. Les Éwé du Togo et du Ghana, les Fon du Dahomey, qui sont des groupes ethniques issus de l'émiettement de l'ancien empire du Bénin, ont suivi un processus migratoire ouest-est. Partis de la région de Badagry au Nigeria, les Fon se sont installés dans les régions de Ouidah, Abomey, alors que les Éwé sont allés

1. Le nom Mina par lequel on désigne les populations qui habitent les régions du bas-Togo et du bas-Dahomey, en particulier dans les régions d'Anécho et d'Agoue, n'est pas d'origine africaine. C'est le fait des négriers européens, portugais et hollandais qui, pour marquer l'origine de ces populations, ont pris l'habitude de les désigner par le nom du village dont ils sont originaires : El Mina (au Ghana) qui est un mot hollandais. Ces peuples s'appellent eux-mêmes par le nom Gan, qui est celui du pays habité actuellement au Ghana par les groupes ethniques Gan auxquels ils sont apparentés et dans lequel El Mina n'était qu'une province.

jusqu'au Togo et ont fini par se réorganiser autour de Nuatja. Mais les tyrannies de leur chef, Agokoli, provoquèrent l'éclatement des groupes ethniques éwé dont certaines fractions sont allées jusqu'au sud-ouest du Ghana où elles s'établirent sur des terres vacantes. Ces fractions portent aujourd'hui le nom d'Anlo (1). Les Baoulé, les Agni et Appolo de la Côte d'Ivoire, apparentés aux Ashanti du Ghana, les Soussou de la Guinée offrent d'autres exemples de ce processus de colonisation par groupes importants. La présence de Soussou dans les régions du Konkouré est due en toute vraisemblance aux luttes incessantes qui les opposaient aux Peul. C'est Henri Fréchou qui a écrit au sujet de leur installation dans ces régions :

Premier fait remarquable (et surprenant) : à l'arrivée des Soussou, le pays était vide, couvert par la forêt vierge. Dans les rares villages (Khole, Tumanya) on dit que les ancêtres ont, à leur arrivée, chassé les anciens habitants (Mende?) ; mais presque partout on affirme qu'il n'y avait jamais eu personne avant l'arrivée de l'ancêtre fondateur.

Deuxième fait : le peuplement Soussou est relativement récent. Beaucoup de villages ont été fondés par les grands-pères des vieillards actuels. Cependant, quelques villages sont plus anciens : Sen-ya dans le Monoma, Dulankn dans le Sokholé, Dumbuya et Khimbisiu dans le Sugekusu, Sambaya dans le Baren, datent probablement de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. La plupart des autres paraissent avoir été créés entre 1800 et 1860.

Quelle était l'origine de ces populations? Presque toujours les traditions villageoises les font venir du *Fuge* (= en haut), c'est-à-dire des régions situées à l'est du Futa Djalon. On dit couramment que les Kamara sont originaires de Frya, les Silla de Balaya, c'est-à-dire du pays malinké actuel (haute-Guinée). L'itinéraire haute-Guinée région du Konkure aurait été parcouru en plusieurs étapes par les fondateurs de villages. Par exemple, Manga Yola Silla serait parti de Byafuna (haute-Guinée) et se serait arrêté successivement quelque part dans le Futa Djalon, puis à Tanga, Kaligalan et Pellel Tyeke (dans le Masi)... avant de fonder Demokhulima.

---

1. Selon les traditions historiques, le nom Anlo viendrait de la parole historique prononcée par le chef de ces diverses fractions, connu sous le nom de Sri, lorsqu'elles sont arrivées dans les régions qu'elles habitent aujourd'hui. Au terme du périple, ce chef aurait dit « me nlo », ce qui veut dire : je me ramasse. La déformation de cette phrase, donnerait plus tard le nom Anlo par lequel ces fractions ewé se désignent. Sur l'histoire de ces peuples : *cf.* R. P. Henri Kwakumé, *Précis d'histoire du peuple Éwé*, Imprimerie de l'École professionnelle, Lomé; R. Cornevin, *Histoire du Togo*, Paris, Berger-Levrault; J. Spieth, *Die Ewe-Stamme*, Berlin, D. Reimer, 1906.

Lorsqu'on demande aux Soussou les raisons de cette longue migration, ils répondent que leurs ancêtres l'ont accomplie à la recherche de gibier. En réalité il est probable que cette migration s'est échelonnée sur une assez longue période (les traditions attribuant aux fondateurs des villages toutes les étapes franchies en fait, au cours de plusieurs générations). D'autre part les Soussou ne se sont pas déplacés de leur plein gré. On sait qu'autrefois sous le nom de Dyalonkes (les Soussou actuels connaissent leur étroite parenté avec les Dyalonké du Sangalan), ils ont peuplé tout le Futa Djalon et qu'ils en ont été chassés par les Peul au XVIII^e siècle. Il est sans doute significatif que de nombreux ancêtres se soient d'après les traditions « reposés » dans le sud du Timbi-Tuni, le sud du Masi et le Sokholi : on peut en déduire que les Soussou se sont installés dans ces régions quand les Peul ont conquis le centre du Futa Djalon, puis ont recommencé à fuir quand les Peul ont repris leur progression vers le sud-ouest [1].

Les droits fonciers des collectivités découlent de la première occupation. Celle-ci peut avoir été le fait d'un seul individu qui, pour des raisons matérielles ou politiques, décida d'aller s'installer ailleurs avec sa famille. Et l'accroissement de cette dernière entraîna l'extension du domaine initial. Mais tous les villages nouveaux, fondés pour répondre aux besoins du groupe sans cesse en évolution, restent dans la dépendance de celui qui a été créé par l'ancêtre fondateur. L'occupation des terres vacantes peut être aussi le fait d'une fraction de groupement ethnique. Dans ce cas les terres sont distribuées dès l'arrivée dans le nouveau terroir à tous les chefs de famille en fonction de leurs besoins.

Mais la première occupation de terres vacantes n'est pas la seule origine possible des droits fonciers. Ceux-ci peuvent aussi naître dans des régions déjà occupées. C'est ce que nous appellerons l'acquisition des droits fonciers par dépossession.

## Section II

## ACQUISITION DES DROITS FONCIERS PAR DÉPOSSESSION

La dépossession peut être la conséquence d'une guerre ou seulement le résultat d'une simple tolérance. Dans le

1. H. Frechou, *Rapport sur les régimes fonciers Soussou*, ORSTOM, Paris (ronéotypé), pp. 4, 6.

premier cas, il s'agit d'une manifestation du désir d'expansion territoriale, le groupe dépossédant s'impose au groupe dépossédé; dans le second, il s'agit d'une simple application du principe de l'hospitalité, le groupe qui dépossède s'est vu attribuer au départ des terres par le groupe dépossédé, tout en gardant son individualité.

### 1 — ACQUISITION DES DROITS FONCIERS PAR DÉPOSSESSION BRUTALE

L'histoire de l'Afrique occidentale est riche en migrations de peuples et de guerres d'expansion territoriale. La constitution des grands États dont l'apogée se situe aux XIIIe-XVIe siècles a permis à certains groupes ethniques de s'étendre au-delà de leur pays d'origine et de s'imposer à d'autres moins organisés, en même temps qu'elle a rendu d'autres particulièrement fermés à toute influence étrangère. La constitution de l'empire du Ghana au IVe ou au Ve siècles de l'ère chrétienne, comme en témoignent l'ouvrage du savant soudanais de langue arabe, Abderrahman Es Sadi (1) et, les travaux de bien d'autres auteurs (2) après lui, a donné l'occasion aux groupements ethniques Sarakollé, auxquels appartenait la dynastie des Cissé qui ont longtemps régné sur le Ghana, de s'étendre de la côte atlantique jusqu'aux environs de Tombouctou et d'imposer leur autorité aux Berbères habitant le royaume d'Aoudaghost. A la chute de cet empire qui reposait sur une chaîne de vassalité assez fragile, et qui n'a pas pu s'opposer aux prétentions des Almoravides au XIe siècle, les Sarakollé se sont dispersés dans tout le Sahel ouest-africain en conservant les positions que l'apogée de leur État avait pu leur permettre d'occuper. Et il n'est pas rare de les rencontrer au Niger, au Mali et en Haute-Volta. Ainsi par la force des armes, ils ont pu se disperser dans tout l'ouest africain et s'imposer aux groupes ethniques autoch-

1. A. E. Sadi, *Tarikh es Soudan*, traduction H. Houdas, Paris, E. Leroux, 1898.
2. M. Delafosse, *Haut Sénégal-Niger*, Paris, Larose, 1911, 3 volumes — *Histoire des colonies françaises* (tome IV = AOF) Paris, Plon, 1931 — *Les noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1921; Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique*, Paris, PUF, 1955; H. Labouret, *Histoire des noirs d'Afrique*, Paris, PUF, 1950; J. Suret Canale, *Afrique noire, occidentale et centrale*, Éditions sociales, Paris, 1961; R. Mauny, *L'Afrique occidentale d'après les auteurs arabes anciens*, in *Notes africaines*, n° 40, octobre 1948; J. Monod, *Histoire de l'Afrique occidentale*, Paris, Delagrave, 1926; R. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, Paris, Payot, 1956; *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris, Berger-Levrault, 1960.

tones des régions qu'ils venaient occuper. L'empire du Mali qui succéda au Ghana à partir du XII^e siècle, a connu son apogée sous Soundiata Kéita et surtout sous Kongo Moussa. Sous ce dernier, les Mandingue qui constituaient la majorité de la population du Mali ont pu se rendre maîtres des régions allant du Fouta Djallon en Guinée à Agadès en plein cœur du Niger [1]. Les Sonrhay [2] qui furent longtemps soumis à l'autorité des Mandingue du Mali, surtout sous le règne de Kongo-Moussa, sont de toute vraisemblance originaires des régions de Dendé au nord du Dahomey, d'où ils sont partis pour étendre leur influence jusqu'à Gao et dans les régions de la boucle du Niger, après s'être affranchis du joug mandingue. Plus au sud, les expéditions guerrières des Ashanti ont été à l'origine de l'établissement des Baoulé et des Agni qui leur sont apparentés, en Côte d'Ivoire. Ainsi, ces quelques exemples montrent que la conquête a été à l'origine de multiples migrations de peuples. Celles-ci n'ont pas manqué d'avoir des incidences sur le régime foncier. La conquête a toujours donné lieu à des redistributions des terres. Aussi Abdou Salam Kane a-t-il pu écrire à propos des Toucouleur : « A l'origine, le droit de propriété a été le résultat de l'appropriation par conquête. Toutes les terres appartenaient au conquérant koli au XV^e siècle, à ses successeurs qui, en s'établissant au pays, en devenaient les maîtres absolus. Les Satigni, ces rois d'alors, accordèrent des terrains aux grands chefs de famille, venus de la rive droite pour les mieux attacher au Fouta, ou en récompense de services rendus à leur cause [3]. »

Mais la dépossession n'est pas toujours la conséquence de conquêtes. Elle a été, pour bien d'autres peuples de l'ouest-africain, le résultat d'infiltration d'éléments étrangers dans des groupements ethniques relativement homogènes. Il s'est produit une sorte de dépossession par le temps.

### 2 — LA DÉPOSSESSION PAR LE TEMPS

Il est fréquemment arrivé que des éléments d'un groupe ethnique donné se fassent admettre par un groupe ethnique

1. R. CORNEVIN, *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris, Berger-Levrault, 1960, pp. 247 et suiv. Dans le même sens. J. SURET-CANALE, *Afrique noire occidentale et centrale*, pp. 153 et suiv. M. DELAFOSSE, *Les noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1921.
2. J. ROUCH, *Contribution à l'histoire des Sonrhay*, Dakar, IFAN, 1953; *Les Sonrhay*, Paris, PUF, 1954.
3. Abdou Salam KANE, *Coutume civile et pénale toucouleur*, in Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale française, tome I, Sénégal, p. 60 et suiv.

voisin. Ils ont alors quitté leur habitat originaire, soit par suite de luttes politiques, soit à la recherche de terres plus fertiles. A leur arrivée sur de nouvelles terres, ils s'adressent aux autorités compétentes qui leur prêtent des parcelles, en principe à titre essentiellement précaire et révocable. En fait, ils ne seront troublés dans la jouissance de ces biens que pour faute grave ou dans la mesure où leur présence est jugée indésirable par la majorité de la population qui les a accueillis. Mais tant qu'ils ne s'opposent pas aux prétentions des autochtones et qu'ils vivent au contraire avec eux en bonne intelligence, le principe de l'hospitalité jouera en leur faveur aussi longtemps qu'ils exprimeront le désir de cultiver les terres qui leur sont prêtées et leurs droits, nés de simple tolérance, se transmettront de génération en génération. C'est ce qui s'est passé pour les Mossi qui se sont fait admettre par les Dagomba du nord Ghana, les Tchokossi, les Kabré et les Kotokoli du nord Togo et les Somba du Dahomey. La coexistence des Bozo [1] et des Bambara au Mali et surtout dans les régions de Ségou, nous fournit un autre exemple particulier de ce phénomène : les Bozo, selon les traditions historiques ont été les premiers occupants des régions qu'ils habitent aujourd'hui sur les deux rives du Niger, en particulier celles de Ségou, Macina et Mopti. N'étant pas cultivateurs par profession, mais pêcheurs, leurs droits résultant de la première occupation ne s'étendaient qu'au fleuve et à ses utilités. Les Bambara, venus bien plus tard parmi eux, à l'apogée du royaume de Ségou sous Kaladian Kouloubali, ont pris possession des terres avec la tolérance des Bozo, qui ne s'y intéressaient que très peu. Les deux groupes ethniques sont arrivés à avoir des « zones » d'influence bien déterminées. Les Bozo sont les seuls maîtres de l'eau, *Dji-Tigui*, alors que les Bambara sont les maîtres de la terre, *Dougou-Tigui*. Ainsi, dans chaque village, à côté du maître de la terre qui a souvent des attributions politiques, on trouve un maître de l'eau qui est, en principe, seul compétent pour trancher toutes les contestations relatives à l'exercice de droits de pêche. Et les Bambara même, à l'époque où ils se sont imposés aux Bozo grâce à la solidité de leur organisation politique, n'ont pas remis en question les prérogatives des Bozo sur la partie du Niger qu'ils occupaient avec eux.

1. J. Ortoli, *Coutume Boza*, in Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale française, tome II, pp. 163 et suiv.

Ainsi les droits fonciers peuvent avoir des origines diverses. Ils résultent généralement de la première occupation, celle-ci peut être le fait d'un seul individu. Dans ce cas, le village qu'il a fondé et qui porte généralement son nom reste le bien de ses descendants qui l'agrandissent par la colonisation des terres incultes qui l'entourent. Elle peut être aussi le fait d'un groupe entier. Dans ce cas, la zone d'établissement est immédiatement partagée entre les divers chefs de famille en fonction du nombre des membres qu'ils ont sous leur autorité. Mais la première occupation n'est pas le seul fait qui engendre des droits fonciers. Ceux-ci peuvent résulter de la dépossession par suite de conquête. En fait, dans ce dernier cas, il conviendrait de préciser que la souveraineté politique et les droits sur la terre ne se confondent pas, en ce sens que le peuple conquérant respecte toujours les droits du premier occupant. Ceux-ci sont d'autant plus respectés qu'ils résultent d'un pacte passé entre les premiers occupants et les esprits du sol [1]. Les premiers occupants restent seuls maîtres de la terre. « Le vainqueur respecte les droits fonciers du vaincu ». Cette constatation faite par van der Kerken [2] à propos des droits fonciers des populations du Congo, nous paraît valable pour l'Afrique occidentale. Mais seulement la souveraineté politique permet au groupe ethnique qui l'exerce de se faire attribuer beaucoup plus facilement des droits sur la terre. Il faut même reconnaître que souvent ses démarches auprès du véritable maître de la terre ne sont que des démarches de style, car celui-ci qui, en dehors de ses attributions relatives aux droits fonciers, n'est qu'un simple membre de la communauté, n'oserait jamais refuser d'accorder des terres aux membres du groupe dont il subit la domination. Sous réserve de ces précisions relatives à l'influence du phénomène politique sur le régime juridique de la terre, les droits du premier occupant ont toujours fait l'objet de considérations particulières. Ceci tient, certainement, en dehors de leur origine religieuse, au fait que le phénomène politique en Afrique est un réseau de relations personnelles et non réelles. Le premier occupant peut être assujetti, mais son bien restera libre. C'est ce qu'exprime M. Delafosse, lorsqu'il écrit : « L'inaliénabilité des droits fonciers est un principe tellement

1. Nous reviendrons plus loin sur ce point.
2. Van der Kerken, *le droit des indigènes*, Session de La Haye 1927, Institut colonial international (Rapports préliminaires).

enraciné dans l'esprit des nègres qu'à leurs yeux la conquête d'une région n'entraîne nullement l'acquisition de droits quelconques sur le sol de cette région. Et les conquérants les moins alourdis de scrupules ont généralement respecté cette loi [1]. » Ainsi les peuples assujettis par les armes vivent sur des terres libres, dont ils ont été les premiers occupants [2].

Mais les droits sur la terre peuvent aussi naître au profit de populations qui y sont admises à une époque plus ou moins récente par les premiers occupants. Ceux-ci les accueillent alors par simple mesure d'hospitalité. Mais les terres qu'elles tiennent ainsi de la générosité de leurs hôtes ne deviennent pas en principe leurs biens. Elles leur sont attribuées à titre temporaire et révocable. Cette limitation à leurs droits a pour but d'éviter que les descendants des premiers occupants n'arrivent à manquer de terre. Mais, tant que leur conduite au milieu des groupes autochtones, auxquels elles ne sont pas assimilées, ne pose pas de problème concernant la terre et qu'elle ne constitue pas une menace pour l'ordre social, elles conservent indéfiniment leurs droits. On les laisse cultiver les mêmes parcelles. Mais il ne s'agit là que d'un simple droit d'usage dont elles jouissent en toute liberté. Avec le temps elles vont prétendre avoir les mêmes droits que les premiers occupants. Le simple fait d'utilisation, à leurs yeux, crée un droit et aux revendications de ces derniers elles opposeront une sorte d'usucapion.

Nous avons ainsi essayé de montrer par quelques exemples, pris à la lumière de données historiques et de traditions, l'origine des droits fonciers traditionnels en Afrique occidentale. Nous avons vu qu'elle est double, en ce sens que ces droits peuvent résulter soit de la première occupation, fait collectif ou individuel — et c'est le cas le plus fréquent — soit de la dépossession par les armes ou par le temps. Essayons d'en dégager les principes directeurs.

---

1. M. Delafosse, *Les noirs d'Afrique*, Paris, 1927, p. 44.

2. « Le propriétaire de la terre n'est pas forcément le chef du village. Le premier occupant de la terre est toujours à l'origine chef du village. Quand l'agglomération grandit, le pouvoir politique peut passer à d'autres familles, mais le pouvoir foncier reste toujours à la famille du premier occupant. A Bougouni, par exemple, les propriétaires fonciers sont une famille de Kola. » A. Aubert, *Coutume Bambara — cercle de Bougouni*, in Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale française, tome II, p. 116, note 1.

## CHAPITRE III

# LE COLLECTIVISME AGRAIRE

Les droits qui portent sur la terre ont certains caractères spécifiques qui se retrouvent à travers toutes les coutumes en Afrique occidentale. Ces traits particuliers tiennent au fait que la terre, selon les systèmes juridiques traditionnels, n'est pas susceptible d'appropriation privée individuelle. Elle est essentiellement le bien d'une collectivité donnée et les membres de celle-ci y exercent des droits égaux. Il en résulte que les relations juridiques naissant de son exploitation ne mettent pas en présence des individus isolés, mais des groupes. Ainsi la défense d'une partie de ce bien collectif contre les prétentions venant d'éléments extérieurs à la communauté qui le détient n'est pas le fait d'un individu, mais de cette communauté tout entière.

Mais chaque individu qui se voit attribuer une parcelle de la terre est tenu d'en user conformément aux intérêts supérieurs de la collectivité. La limitation de ses droits est la meilleure garantie de la conservation du bien au sein de la communauté. Ainsi il ne lui est pas permis de disposer du lot qu'il détient, le titre d'utilisation de la terre étant le même pour tous. La terre est un bien collectif sur lequel s'exercent des droits individuels. Mais ceux-ci concernent ses utilités et non la terre elle-même.

Nous étudierons ces deux caractères en nous efforçant de dégager les collectivités qui peuvent être titulaires de droits sur la terre. Nous préciserons que le collectivisme est un principe constant des droits fonciers ouest-africains avant de souligner que ce collectivisme existe dans la famille et dans la communauté villageoise.

## Section I

## UN PRINCIPE CONSTANT DES DROITS FONCIERS OUEST AFRICAINS : LA TERRE EST UN BIEN COLLECTIF

Il y a un fait qu'il faut toujours avoir présent à l'esprit pour comprendre les droits fonciers traditionnels négro-africains, c'est que la notion de propriété individuelle de la terre n'y existe pas. La terre appartient à une communauté, le canton, le village ou la famille élargie, mais jamais à un individu à titre privatif et exclusif. Tous les membres de la communauté villageoise ou familiale y ont des droits strictement égaux. C'est un fait que l'on peut généraliser, sans redouter d'être contredit. Et ce que M. G. I. Jones dit à propos du système foncier des Ibo de la Nigeria peut être étendu à tous les groupements ethniques existant en Afrique occidentale :

> Le système ibo de tenure foncière est basé sur trois principes fondamentaux : que la terre, en dernier ressort, dépend de la communauté et ne peut être aliénée sans son consentement; qu'à l'intérieur de la communauté, chaque membre a droit à une étendue correspondant à ses divers besoins, terrain de construction, jardin ou champs; enfin que nul ne restera sans terre (1).

Voilà des principes permanents que l'on retrouve dans tous les systèmes juridiques traditionnels. Les auteurs s'opposent souvent dans l'interprétation qu'ils en donnent, mais ils en constatent tous l'existence dans les sociétés négro-africaines qu'ils étudient. Quelques exemples nous permettront d'établir la réalité de ces affirmations. Selon M. Delarozière (2), les Bamiléké du Cameroun ne connaissent pas la propriété privée individuelle de la terre. Pour cet auteur, les relations entre la terre et les aïeux de la tribu sont assez puissantes pour faire obstacle à l'apparition de la notion de droits individuels exclusifs et privatifs sur la terre. Les véritables propriétaires, si l'on peut dire, seraient les aïeux et les vivants ne tiendraient de ceux-ci qu'un simple droit de jouissance. Chez les Bakoko, l'idée d'appropriation individuelle de la

1. G. I. Jones, *Ibo land tenure*, Africa, n° 19, 1949, p. 313.
2. Delarozière, *Institutions politiques et sociales des populations Bamiléké*, in *Études camerounaises*, n° 25, 1949.

terre est inconcevable, la terre appartenant au Ngué, force créatrice habitant dans la terre [1]. M. J. Binet, tout en reconnaissant le caractère religieux des droits fonciers des populations camerounaises, fait appel à d'autres arguments pour expliquer l'absence de la notion de propriété individuelle de la terre. Selon lui,

il semble que la majeure partie des peuples (camerounais) n'ait pas utilisé la notion de propriété du sol. Cela va de soi pour les populations conquérantes, toujours en marche vers de nouveaux territoires. On connaît les modes de conquête des peuples Fang, auxquels se rattachent les Boulou d'Ebolowa; dans ces tribus, aucune organisation supérieure au clan patriarcal ne s'est formée. Les invasions des Fang se sont donc produites sous la forme d'une marée d'individus, ou de familles, submergeant la zone forestière du Gabon et du sud Cameroun. La vitesse de ces migrations a été considérable puisque, en moins de cinquante ans, les anciens se souviennent de déplacements qui dépassent 400 km. Dans ces conditions, on comprend que la notion de propriété de la terre n'ait pas pu naître [2].

Ainsi, selon cet auteur, l'extrême mobilité de certains peuples camerounais a empêché, chez eux, la naissance de droit de propriété foncière. Cet argument, particulièrement juste, nous paraît pourtant insuffisant. Certes on conçoit très mal la naissance de droits sur un bien que l'on n'occupe que d'une manière très temporaire. La permanence de l'installation sur la terre est une condition nécessaire à l'apparition de droits. Cependant, comment expliquer le défaut du concept de propriété chez les peuples qui n'ont pas le goût de la migration? A l'argument tenant à l'extrême mobilité de certains peuples, il faudra en ajouter d'autres pour justifier l'absence de concept de propriété relative à la terre dans les sociétés négro-africaines [3]. C'est un trait commun à tous les droits fonciers traditionnels que ceux-ci ne connaissent pas de droit de propriété individuelle relative à la terre. Tous les auteurs qui ont étudié le régime juridique de la terre en Afrique occidentale sont arrivés à cette même conclusion que la terre est un bien à propos duquel la propriété individuelle

1. Nicol, *Tribu des Bakoko.*

2. J. Binet, *Droit foncier coutumier au Cameroun*, in *Le monde non chrétien*, n° 18, Paris, 1951.

3. C'est ce que nous tenterons de faire en étudiant plus loin les fondements des droits fonciers négro-africains.

est purement et simplement inconcevable. Les travaux des auteurs comme C. K. Meek (1), Ward Price (2), C. W. Alexander (3), Lord Hailey (4), permettent d'affirmer que les peuples, comme les Yorouba, les Ibo et les Haoussa, dont se compose la population de la Nigeria, malgré les différences qui les séparent tant au point de vue de leur origine qu'à celui de leur organisation politique et sociale, obéissent aux mêmes principes quant à la détermination du régime juridique de la terre. Celle-ci, distribuée aux membres de la communauté au prorata de leurs besoins, fait l'objet d'un simple droit d'usage. Même dans les provinces du nord où la société est stratifiée en classes sociales hiérarchisées et dominées par de puissants chefs politiques à qui l'on a donné à tort les titres de sultans et d'émirs (5), la terre n'est pas la propriété de ces chefs. Ceux-ci, malgré leur autorité, n'ont qu'un pouvoir d'administration et non un droit de propriété sur la terre. Ainsi selon C. K. Meek, les émirs ou sultans des provinces du nord de la Nigeria, de même que tous les autres chefs africains, doivent être considérés comme des administrateurs de la terre mandatés par le peuple à qui elle appartient (6). Les autres peuples de l'Afrique occidentale n'ont pas une autre conception des droits fonciers.

Les Fon, les Bariba du Dahomey (7), les Éwé, les Mina, les Cotocoli, Bassari et Konkomba du Togo (8) restent très attachés à la nature collective des droits portant sur la terre. Les études d'auteurs anglais ou d'expression anglaise, comme C. Hayford, S. R. Rattray, K. A. Busia et J. B. Danquah (9),

---

1. *Land law and custom in the colonies*, Oxford University Press, London, 1949, chap. XIII, XIV et XV.

2. *Land tenure in the Yoruba provinces* (1933).

3. *Memorandum on the subject of Land Tenure in the colony and protectorate of Southern Nigeria*, 1910.

4. *An African survey*, Oxford University Press, 1957.

5. Nous disons que les titres de sultans et d'émirs portent à confusion en ce sens que l'Islam n'est venu que bien plus tard consacrer un état de fait qui existait déjà. Certes, il a pu renforcer la position des chefs traditionnels, mais le fondement de leur autorité continue de résider dans les coutumes originaires. En un mot, l'Islam s'est ajouté à ce qui existait, il ne s'est pas substitué à lui.

6. C. K. Meek, *Land law and custom in the colonies*, p. 12 et 13, 147 et suiv.

7. J. Lombard, *La vie politique dans une ancienne société de type féodal*, les Bariba du Dahomey, dans *Cahiers d'études africaines*, nº 3, 1960. Dans le même sens, *coutumier juridique* de l'Afrique occidentale française, tome III; A. Letterissé, *Ancien royaume du Dahomey*, Paris, 1911, p. 243 et suiv.

8. M. Pic, *La propriété foncière du bas Togo*, in *Recueil Penant*, 1932, II, p. 1 et suiv. Rapport à l'ONU, 1947.

9. C. Hayford, *Gold Coast native institutions;* S. R. Rattray, *Ashanti law and constitutions;* K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*; J. B. Danquah, *Akan law and customs.*

révèlent le souci chez les peuples du Ghana (Gold coast) d'empêcher l'apparition de droits individuels et exclusifs sur la terre. Selon les travaux de Clozel et Villamur [1], de Tauxier [2] dont les résultats sont confirmés par de récentes recherches [3] « la propriété territoriale est restée, en Côte d'Ivoire, collective, soit dans la famille, soit dans le village ou la tribu ». « En Guinée, selon les coutumes toma de la région de Macenta, la terre appartient à la communauté de villages et est partagée périodiquement entre les chefs de famille qui n'ont qu'un droit de jouissance temporaire sur les lots qui leur sont échus. Chez les Dialonké, l'occupant d'une parcelle de la terre en a la jouissance toute sa vie. A sa mort, la terre fait retour au chef de village qui en dispose au nom de la collectivité et avec l'assentiment des notables au profit de qui en fait la demande [4]. » Les Toucouleur du Sénégal n'admettent l'appropriation privée que pour les meubles, celle des immeubles est toujours collective et est caractérisée par l'inaliénabilité des fonds qui la composent [5]. Pour les Ouolof de ce même pays, chez qui le chef politique et le maître de la terre sont un seul et même personnage, c'est le chef de village qui distribue les terres et en est responsable vis-à-vis de la collectivité. Selon Campistron, il reçoit pour ces terres collectives, à titre de rémunération, une redevance (assaka) fixée au dixième de la récolte, payable par chaque chef de famille [6]. Pas plus que les Ouolof ni les Toucouleur, les Sérère ne connaissent la propriété privée de la terre. Celle-ci reste une propriété collective et ceci découle de l'organisation sociale. Et d'après Dulphy, « c'est la nécessité d'efforts concourant à la mise en valeur de la terre qui a conduit les Sérère à une organisation familiale où l'activité de chaque individu est absorbée au profit de la collectivité dont il est issu. Ainsi s'est constitué, dans chacune de ces sociétés familiales, un patrimoine commun, dont la gérance appartient au chef de la collectivité, patrimoine sur lequel

1. Clozel et Villamur, *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Paris, 1902.
2. Tauxier, *Religion, mœurs et coutumes des Agni de la Côte d'Ivoire*, Paris, 1932.
3. J. L. Boutillier, *Bongouanou, Côte d'Ivoire*, Paris, Berger-Levrault, 1960.
4. E. Maguet, *La condition juridique des terres en Guinée française*, in *Recueil Penant*, 1928 II p. 14.
5. Abdou Salam Kane, *Coutume civile et pénale toucouleur*, in Coutumier juridique de l'Afrique occidentale française, tome I, p. 80 et suiv.
6. Campistron, *Coutume Ouolof du Cayor*, dans Coutumier juridique de l'Afrique occidentale française, tome I, p. 138 et suiv.

chaque membre de la société a un droit égal, mais indivis »[1]. Les Bambara du Mali placent la terre sous l'autorité du *dougou-tigui*, maître du sol qui est en même temps et le plus souvent chef politique [2].

Ces quelques exemples nous permettent d'affirmer, après tant d'auteurs, qu'en Afrique occidentale, la terre ne fait pas l'objet d'un droit de propriété individuelle. Dès lors, notre intention est moins de répéter ce qu'ils ont dit que d'essayer d'apporter quelques précisions sur certains aspects des droits fonciers traditionnels qui sont restés dans l'ombre à travers toutes ces études. En effet, si tous ces auteurs sont d'accord pour affirmer le caractère collectif des droits fonciers, très peu se sont préoccupés de préciser les collectivités qui en sont titulaires [3]. Or, selon le mot de L. S. Senghor, « la société (en Afrique noire) est formée de cercles concentriques de plus en plus larges, qui s'étagent les uns sur les autres, imbriqués les uns dans les autres, pour ainsi dire, et formés sur le type même de la famille » [4]. Tous ces « cercles » sont-ils titulaires de droits sur la terre, ou y en a-t-il seulement certains qui peuvent se reconnaître ces droits à l'exclusion des autres? En réponse à cette question, on peut distinguer deux collectivités ayant des droits sur la terre suivant la nature des activités qui s'y exercent; la famille et le village [5]. Dans ce sens, nous dirions qu'il existe en Afrique occidentale deux types de collectivisme agraire, le collectivisme dans le cadre familial et le collectivisme dans le cadre villageois.

---

1. Dulphy, *Coutume des Sérère None*, dans Coutumier de l'Afrique occidentale française, tome I, p. 227. Dans le même sens, Abdou Salam Kane, *Du régime des terres chez les populations du Fouta sénégalais*, in *Bulletin du comité d'études de l'AOF*, 1935, p. 449 et suiv.; H. Gaden, *Du régime des terres de la vallée du Sénégal au Fouta, antérieurement à l'occupation française*, in *Bulletin du comité d'études de l'AOF*, 1935, p. 403 et suiv.; M. Vidal, *Études sur la tenure des terres indigènes au Fouta*, in *Bulletin du Comité d'études de l'AOF*, 1935; Gasconi (A), *La propriété au Sénégal*, Paris, 1884; G. Pierret, *Essai sur la propriété foncière indigène au Sénégal*, Saint-Louis, 1895; J. Bourgeau, *Notes sur la coutume des Sérère du Siné et du Saloum*, in *Bulletin du Comité d'études de l'AOF*, 1933, p. 1 et suiv.

2. J. Ortoli, *Coutume bambara*, in Coutumier juridique de l'Afrique occidentale française, tome II p. 146 et suiv.; dans le même sens A. Aubert, mêmes références p. 114; A. de Loppinot, *Régime foncier des indigènes dans le cercle de Goundam*, in *Bulletin du comité d'études de l'AOF*, 1920, p. 64 et suiv.; Mamby-Sidibé, *Coutumier du cercle de Kita* (Soudan français, AOF), in *Bulletin du comité d'études de l'AOF*, 1932, p. 72 et suiv.

3. M. Fréchou, dans son mémoire précité, p. 1, note 1, a relevé avant nous cette lacune.

4. L. S. Senghor, *Ce que l'homme noir apporte*, Présences, Paris, 1939.

5. Nous excluons de notre propos les terres sacrées qui, de par leur affectation spéciale, ne peuvent faire l'objet de droit ni individuel ni collectif; ce sont des lieux de cultes publics; sur l'existence de ces terres en Afrique noire, *cf.* C. K. Meek, *Land law and custom in the colonies*, p. 20.

## Section II

## LE COLLECTIVISME AGRAIRE DANS LE CADRE FAMILIAL

Avant d'entreprendre l'étude du collectivisme agraire dans le cadre de la famille, il nous semble nécessaire de préciser les réalités que recouvre la notion de famille dans les sociétés négro-africaines. Sa structure interne présente certaines particularités et les principes sur lesquels elle repose sont si différents de ceux qui sont à la base de la famille du type européen que les définitions qui en ont généralement été proposées ne rendent pas compte de la situation de la famille dans les institutions traditionnelles négro-africaines. Mais l'étude de la famille suppose une question préalable. Y a-t-il un seul type de famille? Ou la notion de famille varie-t-elle selon les régions et les peuples? Car selon M. Bourjol [1] il existerait deux types de famille en Afrique noire : la famille du type *gentilice* décadent et la famille du type féodal. Dans le premier cas la structure interne de la famille rappellerait celle de la *gens* de l'ancien droit romain. Dominés par la forte personnalité du *pater gentis* ou du *pater familias*, les autres membres de la famille ne peuvent prétendre à une autonomie. Tout ce qui concerne la famille passerait par l'autorité du *pater familias*. Dans le deuxième cas, selon cet auteur, la famille se restreindrait au ménage, les pouvoirs du chef de famille élargie passeraient en grande partie au père autour duquel graviteraient les enfants, les femmes, parfois les enfants mariés, les serviteurs. Dans ce même type de famille, la propriété privée serait la règle et la propriété collective l'exception, le champ de la propriété privée s'élargissant [2]. Cette dichotomie ne nous semble pas donner une idée exacte de la famille en Afrique noire et est plutôt de nature à en cacher la profonde unité. En effet, quelles que soient les régions et quel que soit le degré d'évolution des peuples, ce qui caractérisait l'Afrique noire précoloniale, c'était justement l'existence d'un certain type de famille. Et les seuls éléments de diversification résidaient dans les modes de filiation.

---

1. M. Bourjol, *Théorie générale des coutumes africaines*, thèse, Toulouse, 1952.
2. *Ibid.*, p. 324.

## 1 — LA FAMILLE DU TYPE TRADITIONNEL EN AFRIQUE OCCIDENTALE

R. Lowie définit la famille comme « l'unité sociale fondée sur le mariage ». Cette définition, déjà trop étroite pour s'appliquer à la famille du type européen, l'est encore davantage quand il s'agit de la famille africaine. Pour mieux caractériser celle-ci, nous dirons que, d'une manière générale, se reconnaissent comme étant membres d'une même famille les individus liés entre eux par des liens de parenté impliquant des obligations de solidarité sanctionnées par le droit. Ceci nous amène à une analyse préalable de la notion de parenté elle-même.

D'une manière générale, la notion de parenté implique celle de consanguinité, en ce sens qu'elle suppose un certain lien physiologique. Sans nier l'importance de celui-ci, une observation plus poussée des faits oblige à reconnaître, après Durkheim [1] que la consanguinité n'est pas un élément fondamental de la parenté. En effet en Afrique noire, sont considérés comme membres d'une famille donnée, des individus qui n'ont aucun lien physiologique avec l'ancêtre fondateur du groupement familial considéré. C'est le cas des serviteurs, clients, esclaves affranchis, et même des travailleurs étrangers participant aux activités communes [2]. Outre ce dernier cas où la famille s'agrandit par l'incorporation de gens qui lui ont rendu des services particuliers [3], il existe d'autres procédés d'établissement de liens de parenté en Afrique noire. C'est d'abord la parenté classificatoire de Morgan que l'on retrouve dans certaines régions d'Afrique noire. Il s'agit d'une parenté où un même nom désigne non pas un individu, mais tout un groupe de personnes entre lesquelles il n'y a pas nécessairement un lien de parenté physique [4]. Selon H. Labouret,

ce système basé sur une nomenclature qui donne le même nom à certaines personnes, pouvant n'avoir entre elles aucun lien de

---

1. Durkheim, *L'année sociologique*, 1903, tome I; dans le même sens E. S. Hartland, *Primitive paternity*, Londres, 1909. Du même auteur : *Primitive society*, Londres, 1921; C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, 1949.

2. H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris, Gallimard 1941, p. 138

3. Clavier, *Coutumier coniagui*, in *Bulletin de l'IFAN*, XIV, janv. 1952.

4. Lewis H. Morgan, *System of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, 1871; A. L. Kroeber, *Classificatory systems of relationship*, Journal of Royal anthrop. Institute, 1909, tome XXXIX.

parenté physique, illustre la séparation du groupe familial d'abord, de la société ensuite, en un certain nombre de générations, étagées... En principe tous les membres de la même génération sont égaux, pourtant les plus âgés de chaque catégorie jouissent de certains privilèges et exercent l'autorité... Cette parenté caractéristique a une influence remarquable sur la dévolution du patrimoine dans la famille étendue. A la mort du patriarche il sera transmis au plus âgé de la plus ancienne génération [1].

La forme spéciale de parenté que l'on appelle « la parenté à plaisanteries » existe dans certaines régions de l'Afrique noire. Elle s'analyse en une sorte d'alliance entre clans ou fractions de clans et implique un devoir d'assistance mutuelle et la faculté de s'insulter sans que cela puisse donner lieu à des disputes. Comme le fait remarquer H. Labouret, « le fait le plus important dans ce phénomène est moins l'alliance que les obligations réciproques entraînées par elle » [2]. Nous tirons de tout ceci la conclusion que la notion de parenté en Afrique noire n'implique pas nécessairement des liens physiques, et que c'est plutôt un ensemble de rapports humains bien déterminés. Selon le mot de Claude Lévi-Strauss, « chaque relation familiale définit un ensemble de droits et de devoirs » [3].

La *joint family* des sociologues anglais que les auteurs français appellent la « famille élargie ou étendue » et les auteurs allemands *grossfamilie* est le type général de famille qui se rencontre en Afrique noire. Elle est composée de membres qui descendent tous d'un ancêtre commun et entre lesquels existent les liens de solidarité définis et sanctionnés par la coutume. Par sa composition et les relations qu'elle implique, elle rappelle la communauté taisible [4] de l'ancien droit français. Les membres, qui portent le même nom patronymique et ont le même culte avec les interdits qu'il comporte, y sont associés d'une manière égalitaire et fraternelle. Mais en fait, sa composition et les relations juridiques qui y lient les membres entre eux dépendent du système de filiation,

1. H. Labouret, *op. cit.*, p. 140. Dans le même sens, Rattray, *Ashanti law and constitution.*

2. H. Labouret, *op. cit.*, p. 141; Denise Paulme, *Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique occidentale*, dans *Africa*, tome XII, 1939; H. Labouret, *Les tribus du rameau Lobi*; id., *Les Manding et leur langue.*

3. *Cf.* Levi Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, 1949.

4. D. Paulme, *La communauté taisible chez les Dogon*, Paris, 1937; H. Labouret, *op. cit.*, p. 144.

car en Afrique noire certains peuples connaissent le système de filiation patrilinéaire, d'autres celui de la filiation matrilinéaire, enfin la combinaison des deux n'y est pas étrangère. Il convient donc de distinguer la famille étendue à filiation patrilinéaire, la famille étendue à filiation matrilinéaire, enfin la famille étendue à descendance bilatérale.

### 2 — LES MODES DE FILIATION

Si en Afrique occidentale on retrouve chez tous les groupements ethniques le même type de famille, c'est-à-dire la famille étendue, le processus de formation de celle-ci diffère d'une région à une autre et d'un peuple à un autre. Dans certains cas, elle se forme par la réunion d'individus descendant d'un ancêtre mâle (commun, réel ou supposé), dans d'autres, d'individus qui se rattachent à un ancêtre féminin, et enfin il arrive que les deux modes soient combinés dans la formation de la famille. A ces membres qui se réclament d'une parenté physique, il faut ajouter ceux qui s'intègrent à la famille, comme nous l'avons dit précédemment, par des parentés spéciales. Ce sont ces liens réels ou fictifs qui confèrent des droits sur la terre.

#### A — *La famille étendue à filiation matrilinéaire* [1]

Dans ce système la parenté s'établit exclusivement en ligne maternelle. L'élément *a priori* prédominant n'est pas l'homme, mais la femme. C'est celle-ci qui donne le nom et la qualité de membre du groupement familial. C'est la famille étendue à filiation matrilinéaire que connaissent les Serère du Sénégal [2]. Elle comprend la mère, ses sœurs et frères, ses oncles et tantes maternels, les cousins maternels. La prépondérance économique de l'homme a pour conséquence que la

1. Certains auteurs ont soutenu que certains groupements ethniques tirent leur nom de leur système de filiation. C'est ainsi que selon Maurice Delafosse, le mot Bambara, nom d'un groupement ethnique important en Afrique occidentale, viendrait de la réformation de Mamana, ce qui veut dire « qui a perdu sa mère », autrement dit la filiation s'établit chez les Bambara en ligne masculine ; alors que le mot Manding nom d'un autre groupement ethnique ouest-africain, qui littéralement signifie « fils de sa mère », viendrait du fait que les Manding ne connaissent que la filiation matrilinéaire (M. Delafosse, *Les noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1922, p. 139.)

2. Dulphy, *Coutume des Serère None*, in Coutumier juridique de l'Afrique occidentale française, tome I.

femme vient toujours résider dans la famille de l'homme. Celui-ci n'a pas pour autant des droits sur les enfants et ceux-ci après un certain âge rejoignent leur oncle maternel qui seul a autorité sur eux et a la responsabilité de leur éducation. C'est ce même système qui est à la base de l'organisation sociale des Ashanti (1). Il est caractérisé par une triple relation qu'il convient de souligner : d'abord les relations entre la mère et le fils, puis entre le père et le fils, puis entre l'oncle maternel et le neveu.

Le lien essentiel qui détermine le statut juridique de l'enfant ainsi que ses droits est celui qui le lie à sa mère. L'enfant est membre de la famille étendue de sa mère. C'est à l'intérieur de celle-ci qu'il reçoit son éducation. Ses actes n'engagent pas la responsabilité de son père, le géniteur, mais celle du chef de la famille à laquelle appartient sa mère. Aussi les Ashanti considèrent-ils le lien entre la mère et l'enfant comme une parenté morale absolument obligatoire (2). Dans certaines régions ashanti, pour mieux marquer l'importance du lien maternel, la coutume exige que la naissance ait lieu dans la maison natale de la mère. Et ceci, selon Meyer Fortes, non seulement garantit que la mère est sous la protection des proches parents maternels, surtout de sa mère, mais encore assure, d'une manière tangible, la filiation linéaire et la citoyenneté. Les enfants naissent ainsi dans le milieu où la coutume les appelle à s'intégrer.

Cependant l'enfant n'ignore pas son père. L'absence de liens juridiques n'entraîne pas celle de liens affectifs. Bien au contraire, dans les sociétés qui ne connaissent que la filiation juridique matrilinéaire, la paternité joue un rôle de prestige considérable. Un certain déshonneur s'attache aux naissances irrégulières.

Ce qui est réprouvé et considéré comme honteux pour l'homme aussi bien que pour la jeune fille et ses parents maternels, c'est le refus de l'homme de reconnaître la paternité de l'enfant. Ce dernier est pleinement légitime, si l'on considère son statut dans le lignage maternel, mais il porte néanmoins des stigmates qu'on lui jettera à la tête plus tard, lors d'une querelle (3).

---

1. *Cf.* Rattray, *Ashanti law and constitution*, Clarendon, Oxford, 1929. K. A. Busia, *The position of chief in the modern political system of Ashanti*, Oxford University Press, 2e édition, 1958; *Parenté et mariage chez les Ashanti*, par Meyer Fortes, dans *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, par Radcliffe-Brown et Forde, PUF, 1953.
2. Meyer Fortes, *op. cit.*, p. 345.
3. Meyer Fortes, *op. cit.*, p. 349

Il existe des liens spirituels profonds entre l'enfant et son père. C'est celui-ci qui donne le nom. Les Ashanti établissent un lien entre l'attribution du nom et l'esprit du père en tant que source de vie. Selon Fortes,

ils croient qu'un enfant ne peut prospérer si le *sunsum*, c'est-à-dire la personnalité (conceptualisée), de son père est aliéné; que sa destinée et ses dispositions sont fixées par le *Kra* (source de vie, l'âme) qui lui est transmis par son père; et que ceci situe chaque personne dans une des catégories semi-rituelles, de nombre limité, à savoir les divisions *Ntoro*. Chaque *Ntoro* semble être placé sous l'égide d'un dieu *(obosom)* auquel il emprunte son nom... Une croyance veut également que chaque *Ntoro* s'accorde avec un type particulier de caractère que ses membres tendent à reproduire. Ainsi le concept de *Ntoro* exprime par des croyances et des sanctions rituelles, par l'étiquette et par les noms, la valeur attachée à la paternité (1).

Ainsi, dans le système de filiation matrilinéaire, père et enfants sont liés par des liens de nature spirituelle. Mais ces liens n'ont pas un aspect juridique. Le père n'a pas d'autorité légale sur ses enfants. Celle-ci appartient à un autre personnage, l'oncle maternel.

L'oncle maternel (2) en général l'homme le plus âgé de la famille maternelle peut exercer sur l'enfant une autorité juridiquement sanctionnée. Au point de vue juridique, c'est l'oncle maternel qui se trouve dans la situation du père dans la famille à descendance matrilinéaire. Il doit prendre en charge l'éducation de son neveu. L'enfant n'hérite que du côté maternel et ne peut se voir attribuer des terres autres que celles qui sont à la disposition de la famille de sa mère. Ainsi, même s'il habite avec son père et travaille avec lui, cette soumission à l'autorité paternelle ne lui confère aucun droit dans sa famille paternelle.

### B — *La famille étendue à filiation patrilinéaire*

Dans ce mode de filiation, la descendance est exclusivement paternelle et rappelle le système de l'agnation romaine (3)

1. *Id.*, p. 350 et suiv. Dans le même sens, Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, 1927; K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, 1938, chapitre 1er.

2. Ce terme ne désigne pas nécessairement le frère de la mère, il désigne celui qui est titulaire de l'autorité dans la famille de la mère au moment de la naissance de l'enfant.

3. *Cf.* Fustel de Coulanges, *La cité antique.*

dans lequel la parenté n'existe qu'en ligne masculine. Cette filiation est le mode normal de formation de la famille dans beaucoup de sociétés négro-africaines. Elle ne tient compte que des parents réels, consanguins qui, tous unis en ligne masculine, se rattachent à l'ancêtre commun, fondateur de la lignée. Descendance donc agnatique qui empêche l'enfant d'hériter de sa mère.

La famille patrilocale est formée par des frères, leurs femmes, leurs fils et petits-fils mariés, ainsi que leurs épouses, les filles mariées allant habiter avec leurs conjoints. Les enfants prennent le nom du père, qui exerce l'autorité ou subit celle d'un aïeul, d'un oncle paternel ou de son frère aîné. La dévolution des successions a lieu dans la seule ligne paternelle (1).

Cette famille étendue à filiation patrilinéaire comprend donc un certain nombre de couples qui s'y rattachent grâce à l'homme. Ceux-ci n'y ont pas une existence légale propre vis-à-vis de l'extérieur; les relations y sont les mêmes entre parents et enfants d'une part, entre tous les membres de la communauté familiale d'autre part. Toujours vis-à-vis de l'extérieur, le père ou plutôt le géniteur s'efface devant l'autorité du groupe entier incarnée par son chef, qui est généralement le plus âgé des hommes de la plus ancienne génération. C'est à ce dernier qu'incombe la responsabilité de l'éducation des enfants, du mariage des filles, de l'utilisation du patrimoine commun. En conséquence, chaque fois qu'un membre de cette communauté est en litige avec un individu qui lui est étranger, c'est la communauté entière qui est mise en cause et est représentée par son chef. Néanmoins, à l'intérieur de la communauté, chaque couple a une place bien déterminée et des droits juridiquement définis, de telle sorte que l'arbitraire que l'on peut redouter de la part du chef est souvent mis en échec. Ainsi la communauté familiale se présente à l'extérieur comme entité indivisible, mais en son sein chaque élément connaît ses droits et devoirs conformes à son âge et à son degré de parenté avec le fondateur de la lignée.

Ce type de famille étendue à filiation patrilinéaire rappelle la *zadruga* des Slaves du sud. Selon M. A. Cuvillier (2)

La *zadruga* est un groupe de vingt à soixante personnes qui fait elle-même partie d'une sorte de clan ou phratrie, le *bratsvo* (environ

1. H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris, Gallimard, 1941, p. 139.
2. A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, tome II, p. 557 et suiv.

200 personnes). Les membres du *bratsvo* se disent frères et portent le nom d'un héros mythique, ancêtre du groupe, dont les légendes racontent les exploits. La *zadruga*, elle, comprend des parents réels, consanguins, tous unis en ligne masculine... La *zadruga* comprend à son tour un certain nombre de couples avec leurs enfants... Dans ces groupes, surtout agricoles, le patrimoine est indivis, et les terres ne peuvent être ni aliénées ni partagées.

Elle se présente donc comme « une union de familles ou de membres d'une famille habitant la même maison sous la direction d'un chef, formant un ménage, cultivant un ensemble de revenus » (1).

C — *La famille étendue à descendance bilatérale*

La composition de la famille étendue dépend du système de filiation qui en est le principe de base. Dans le cas de la famille étendue patrilinéaire, les membres sont tous de descendance masculine ; dans le cas de la famille étendue matrilinéaire, ils sont tous de descendance féminine. Il existe en Afrique occidentale des groupements ethniques qui connaissent la combinaison des deux systèmes de filiation. Les Mina et les Fon par exemple connaissent la descendance bilatérale. Les parents en ligne féminine, les cognats, ont les mêmes droits que ceux en ligne masculine, les agnats. Ils n'établissent aucune hiérarchie entre l'oncle maternel et l'oncle paternel. Chaque individu appartient indifféremment à la famille de sa mère comme à celle de son père. Il peut hériter dans un cas comme dans l'autre, selon son rang, et se voir attribuer des terres d'un côté comme de l'autre.

### 3 — COLLECTIVISME FAMILIAL

Nous avons, au début de ce chapitre, essayé de montrer l'attachement des divers groupements ethniques à la terre en tant que bien collectif. Ayant estimé que l'affirmation du caractère collectif de la terre, dans les systèmes juridiques négro-africains, ne suffit pas pour faire ressortir l'originalité des droits fonciers traditionnels, nous nous sommes proposé

1. Article premier de la loi croate sur la *zadruga*, cité par ce même auteur. Il nous semble cependant que le terme zadruga a, dans la Yougoslavie actuelle, un sens beaucoup plus large. En effet, dans les régions de Novi Sad, nous avons pu constater qu'il est employé pour désigner les coopératives agricoles en général.

de déterminer les collectivités qui peuvent être titulaires de droit sur la terre. Dans ce sens, nous en avons retenu deux : la famille étendue et le village. Après la formation de la famille, essayons d'analyser ce que nous appelons le collectivisme familial. Rappelons que, dans le cas de l'Afrique traditionnelle, la famille est une réunion de personnes ayant entre elles des liens de parenté (réelle ou fictive) les rattachant à un ancêtre commun, et vivant sous un toit commun sous l'autorité d'un chef, représentant vivant du fondateur du groupement familial. Celui-ci, quel que soit le mode de sa formation, présente les mêmes caractéristiques dans toutes les sociétés négro-africaines. Ces caractéristiques, en ce qui concerne notre étude, se manifestent par l'existence d'un patrimoine foncier commun et la répartition, à titre temporaire, de celui-ci entre les ménages.

### A — *La terre en tant que bien de famille*

« A mon sens, la terre appartient à une grande famille dont beaucoup de membres sont morts, quelques-uns sont vivants, et dont le plus grand nombre est encore à naître [1]. » Cette réflexion, faite par un chef nigérien en 1912 devant le « West African Lands Committee », traduit bien le caractère familial des droits qui s'exercent sur la terre. Le chef de la famille, en tant que continuateur du fondateur du groupement familial, est représentant de celui-ci vis-à-vis de l'extérieur. En général, il est le plus âgé de la génération la plus ancienne de la grande famille. En fait il n'est pas rare de voir à la tête de celle-ci un jeune, jugé plus capable de commander, de maintenir l'ordre et la cohésion et d'administrer les biens collectifs. Il est alors choisi par les autres chefs de ménages et contrôlé par le conseil de famille. Le chef gère le bien familial considéré comme un dépôt sacré, comprenant l'héritage laissé par les ancêtres, les acquisitions faites par ceux qui vivent avec lui, car les nouvelles terres acquises sur la forêt s'incorporent au patrimoine déjà existant. Et le contrôle dont il fait l'objet ne l'empêche pas de jouir d'une autorité considérable, condition de la cohésion, et qui s'explique par l'état d'esprit qui règne dans la collectivité familiale. On se soumet d'abord volontiers à son autorité

1. Cette réflexion est rapportée par M. Elias Olawalé dans son livre, *Nature du droit coutumier africain*, Paris, in *Présence africaine*, p. 183.

à cause de son âge et de l'expérience qu'il a des choses de la famille. Ensuite il est le prêtre de la famille, et de ce fait veille à ce que les conduites individuelles ne s'écartent pas du culte familial et des interdits qui en découlent. Les liens de sang qui unissent les différents membres de la famille entre eux et les manifestations concrètes de l'autorité du chef en tant que représentant des ancêtres fondateurs du groupement familial, à qui les coutumes exigent généralement que l'on rende des cultes particuliers, font que « c'est au sein du lignage que le degré de cohésion était autrefois le plus fort et que les tendances individualistes étaient les moins marquées » (1).

Les familles étendues possèdent donc des terres qui constituent le patrimoine commun sur lequel tous les membres sont titulaires de droits égaux. Et le fait le plus important donc à retenir pour comprendre les droits fonciers traditionnels est que la notion de propriété privée individuelle y est étrangère. La terre appartient à une collectivité, le village ou la famille, jamais à l'individu pris isolément. Tous les membres de la communauté, village ou famille ont un droit égal sur la terre (2). Et le collectivisme agraire se manifeste encore avec plus de force à travers l'organisation du travail.

### B — *Collectivisme familial et travail agricole*

Au sein de la famille élargie, les membres se groupent selon le sexe et l'âge. Chaque groupe a des travaux bien déterminés en vue de la mise en valeur de la terre familiale. Le fait distinctif de la famille, selon Aubert (3), c'est le travail en commun sur les mêmes terres. Ici nous n'envisageons que la division du travail par sexe (4).

On affirme souvent qu'en Afrique noire, les travaux les plus pénibles sont à la charge des femmes, et que sous la

---

1. J. Lombard, *Le collectivisme africain*, valeur socio-culturelle traditionnelle, instrument de progrès économique, in *Présence africaine*, juin-juillet 1959.

2. *Cf.* Elias Olawalé, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, in *Présence africaine;* du même auteur : *Nigerian land law and custom*, London, Routledge and Kegan Paul, édition 1953, *Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale*, 3 tomes, Paris, Larose, 1936; Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris, Gallimard 1941.

3. Aubert, *Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale française*, tome I, pp. 4 et suiv.

4. Nous étudierons la division du travail par âge en examinant le collectivisme villageois, car elle est à l'origine d'une institution originale, appelée fraternité d'âge et qui joue un rôle politique, social et économique dans le cadre du village.

surveillance de leur mari, elles font tous les labeurs relatifs à l'agriculture. De telles affirmations qui ne reposent que sur une observation inexacte de la division du travail dans les sociétés négro-africaines, ne peuvent donc pas emporter notre conviction. En effet, comme l'a souligné Baumann [1], « les diverses occupations de la vie sont réparties entre les sexes selon des règles, et bien que l'élaboration de ces règles ait été sans doute plus ou moins influencée par l'égoïsme du sexe fort, le principe essentiel d'où elles proviennent a des racines plus profondes. Elles sont en somme conformes aux indications que la nature elle-même a données ». L'exploitation des terres de la collectivité familiale est l'œuvre de tous ses membres. La répartition du travail à l'intérieur de la famille « conforme aux indications de la nature » met à la charge des hommes les travaux les plus durs et qui requièrent de la force. D'une manière générale, ils défrichent, sarclent. Sur les grands domaines, ils se subdivisent encore en petits groupes, chaque petit groupe ayant à sa charge une partie de ce domaine sur laquelle il effectue les travaux préparatoires à la semence. Une fois le terrain préparé à recevoir les graines ou les boutures, interviennent alors les femmes elles aussi réparties en groupes. En dehors de la répartition tenant compte des capacités physiques, certains travaux ayant une signification ontologique sont réservés aux membres de la famille de tel ou tel autre sexe. C'est ainsi que dans plusieurs régions, où d'après les croyances, l'ensemencement et la procréation ont la même signification ontologique, la mise des graines ou des boutures dans la terre est l'œuvre exclusive des femmes [2].

Si la collectivité familiale se présente à l'extérieur comme un monde compact et monolithique, à l'intérieur, des subdivisions subsistent. Chaque famille restreinte a une existence autonome. Il est des besoins dont la satisfaction n'incombe pas au chef de la famille étendue, mais dépend des moyens de chaque chef de foyer. Ceci est à l'origine de la répartition, à titre en principe temporaire, de terres collectives aux différents ménages.

---

1. H. Baumann, *The division of work according to sex in african hoe culture, in Africa*, 1928; H. Labouret, *op. cit.*, p. 170 et suiv.; J. Suret-Canale, *Afrique noire*, Paris, Éditions sociales, p. 83; Denise Paulme, *La femme africaine au travail*, in *Présence africaine*, 13; le travail en Afrique noire.

2. Nous reviendrons sur ce point en étudiant la signification religieuse des droits fonciers.

### C — *La terre des familles restreintes*

A l'intérieur de la famille étendue, considérée comme l'unité sociale et économique de base dans les sociétés négro-africaines, existent des unités sociales plus petites qui ont, à certains égards, leur vie propre. Ce fractionnement de la famille entraîne celui du domaine. Chaque ménage, entendu comme le groupe formé par les conjoints et leurs enfants, dispose d'une certaine étendue du domaine collectif, dont l'exploitation lui fournit les moyens de satisfaire les besoins laissés à sa charge. Dès lors, il jouit à l'intérieur de la grande communauté familiale d'une autonomie et d'une liberté d'action dont on ne se rend pas toujours compte, car à première vue il semble s'y fondre entièrement. Que la formation du ménage soit la conséquence de l'alliance entre deux groupes, ou le résultat d'accords de volonté entre deux personnes, elle provoque toujours le fractionnement du domaine familial, pour des raisons d'ordre économique. En effet la famille étendue exploite ses domaines au mieux des intérêts communs. Mais les fruits de cette exploitation ne répondent qu'aux besoins essentiels et pas toujours entièrement. De là est résultée très tôt la nécessité de fournir aux différents membres les moyens de mener une vie relativement plus aisée que celle que permet de mener l'exploitation du domaine collectif. Et même dans certaines régions la nourriture n'est distribuée que les jours où s'effectue le travail sur le patrimoine et les champs cultivés en groupe [1]. Aubert nous signale que, selon les coutumes des Bambara de Bougouni, « tout membre de la famille qui travaille pour le bien commun peut et doit recevoir du fonds commun tout ce qui lui est nécessaire pour vivre. Les femmes se présentent le matin à la distribution des vivres, du moins celles qui ont la charge de piler le mil de la journée et l'on porte à chaque groupe sa part de repas [2]. » Selon ce même auteur, chaque membre de la famille a le droit de se constituer un pécule, ne devant à la communauté que cinq jours de travail par semaine.

Le travail collectif sur le patrimoine familial est réglé de telle manière que les chefs de foyer ou ménage puissent exploiter leurs propres domaines, qui leur sont attribués aux dépens du domaine indivis. Dans les régions où la fringale de terre

1. H. Labouret, *op. cit.*, p. 147.
2. A. Aubert, *Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale française*, tome I.

n'existe pas et où le domaine indivis peut s'accroître sans difficulté par des apports successifs, même les femmes et les enfants reçoivent des terres qu'ils exploitent à des fins personnelles.

Néanmoins, ces attributions ne sont jamais considérées par leurs bénéficiaires comme définitives. A leur mort, les terres qu'ils cultivaient à des fins personnelles reviennent à la communauté familiale et ne se transmettent donc pas à leurs descendants. C'est la meilleure garantie de l'indivision du patrimoine familial.

Mais ce n'est pas seulement au niveau du groupement familial que l'idée collectiviste existe. Celle-ci est tout aussi remarquable dans le cadre de la communauté villageoise.

## Section III

## COLLECTIVISME AGRAIRE DANS LE CADRE VILLAGEOIS

Selon certains auteurs, le groupement familial doit être considéré comme la seule collectivité ayant des droits sur la terre. « L'unité normale, selon Meek [1] qui peut être considérée comme propriétaire de la terre est la famille étendue ou clan. » Élias Olawalé soutient de son côté que

la seule unité véritable qui détient la terre est la famille et la reconnaissance du droit de propriété sur la terre à la communauté ou au village n'est juste que si celui-ci est envisagé comme un ensemble social. Car, même à l'intérieur de la communauté ou du village, l'occupation effective et le contrôle de la terre sont deux choses différentes et seule la famille accomplit des actes impliquant le droit de propriété. L'intérêt principal que la terre présente pour la communauté ou le village est purement politique et social en ce sens qu'il a pour but le maintien de la solidarité du groupe. L'aspect collectif de certaines formes d'observances sociales comme le culte des ancêtres et l'existence de quelques pâturages collectifs sur lesquels les bestiaux paissent en groupes, souvent mal interprétés par les Européens ont conduit à l'idée fausse que la terre est aussi une propriété indivise des soi-disant communautés villageoises [2].

1. C. K. Meek, *Land and custom in the colonies*, Oxford University Press.
2. Elias Olawalé, *Nigerian land law and custom*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1953, p. 31.

Ces diverses opinions ne nous paraissent pas rendre entièrement compte des relations qui s'établissent entre la terre et les diverses collectivités qui peuvent prétendre y avoir des droits. D'abord il n'y a aucune raison, à notre sens, de séparer les terres de pâture des terres de culture. Car les unes et les autres sont susceptibles d'appropriation privée individuelle dans d'autres sociétés et leur utilisation pose des problèmes de droit. Dès lors le fait de reconnaître qu'il existe en Afrique noire des pâturages collectifs relevant de l'autorité du village constitue à lui seul un élément suffisant pour envisager l'étude de leur régime juridique.

Il n'y a, d'autre part, aucune raison d'assimiler la collectivité villageoise au groupement familial. Ce sont deux entités différentes; village et famille ne se confondent pas.

Sous réserve de ces remarques il conviendrait de distinguer les collectivités villageoises homogènes des collectivités qui ne le sont pas. Car dans les deux cas les problèmes agraires ne se posent pas dans les mêmes termes. Nous étudierons ensuite les manifestations concrètes de l'esprit communautaire dans le cadre villageois.

### 1 — COLLECTIVITÉS VILLAGEOISES HOMOGÈNES [1]

Nous entendons par collectivités villageoises homogènes celles dont les membres sont liés par des liens de parenté. Il s'agit dans la plupart des cas de villages fondés par des individus isolés. Ceux-ci se sont alors détachés d'un groupement familial pour aller s'établir ailleurs avec leurs familles. C'est le début du processus de formation d'une nouvelle famille étendue. Avec le temps, l'extension de celle-ci entraîne celle du domaine jusqu'à ce que ce dernier puisse prendre la morphologie d'un village. Des quartiers se forment, ayant à leur tête des chefs qui sont tous rattachés à l'ancêtre fondateur par des liens de parenté. La famille initiale a donc évolué, et, sans cesser d'être une unité sociale, elle devient une entité politique, dotée d'organes représentatifs. Ceci arrive surtout dans les régions où des groupements ethniques homogènes dominent. Les villages ainsi fondés portent alors le nom de leurs fondateurs, meilleure affirmation des liens qui les rattachent à

1. Ce qualificatif ne traduit qu'une approximation.

la population(2). Ce type de village, fréquent en Afrique occidentale, est particulièrement remarquable chez les Bambara, les Éwé et les Ashanti. La structure interne du village est d'autant plus simple alors à saisir qu'elle est faite d'éléments homogènes. Et ce que Andrzej Zajaczkowski a dit à propos des Ashanti est valable partout où nous avons affaire à des collectivités villageoises issues d'un seul noyau familial de base,

La seule unité de structure écologique chez les Ashanti de la période pré-urbaine est la communauté villageoise. Qu'il s'agisse de capitale de division ou de petit village, on retrouve un seul et même type de communautés locales qui ne diffèrent entre elles que par leur ordre de grandeur. L'élément essentiel de toute communauté traditionnelle est le lignage, qui se définit sur le plan écologique : il y a en effet dans le cadre d'une communauté locale, répartition de lignages par régions. La communauté villageoise se divise en quartiers de lignage, les quartiers à leur tour groupant les grandes familles qui relèvent du même lignage matrilinéaire. Le chef de la communauté locale est « l'odokuro » représentant le lignage régnant. Il est secondé dans l'exercice des fonctions par un conseil composé des chefs des autres lignages de la communauté. Les notables de chaque lignage sont le chef dudit lignage et les chefs de familles particulières qui habitent chacun dans son foyer, le quartier du lignage. Chaque foyer est gouverné par un homme, celui que les principes du régime matrilinéaire désignent pour assurer ce rôle(2).

Ici, l'élément politique et l'élément familial ne font qu'un. Et la répartition des terres du village suit exactement les subdivisions de la collectivité jusqu'au niveau de la famille étendue. Le lien de parenté est un élément simplificateur des problèmes agraires, le chef politique étant généralement le maître de la terre.

Il n'en va pas de même dans le deuxième type de collectivité villageoise.

---

1. *Cf.* H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, p. 116. Du même auteur, *Les Manding et leur langue*; M. Delafosse, *Civilisations négro-africaines*, Paris, lib. Stock, 1925.

2. A. Zajaczkowski, *La famille, le lignage et la communauté villageoise chez les Ashanti de la période de transition*, dans Cahiers d'études africaines, 1960, n° 4.

### 2 — COLLECTIVITÉS VILLAGEOISES HÉTÉROGÈNES

Elles sont formées d'éléments venus de groupements ethniques différents et souvent hostiles. Ce type de village se rencontre dans les régions où des circonstances historiques ont provoqué des mouvements de population. Le processus de formation du village suit deux voies différentes qui mènent cependant aux mêmes résultats. D'abord, il s'agit d'un noyau initial homogène auquel sont venus s'ajouter des étrangers [1]. Ceux-ci augmentant en nombre en même temps que le noyau initial s'étend, on arrive à la formation d'un village à l'intérieur duquel se dessinent des zones d'influence. Cependant, même dans ce cas les problèmes agraires relèvent de l'autorité du maître de la terre, descendant du premier occupant. Il arrive aussi que le village soit formé à partir de rien par des groupes hétérogènes au départ ; dans ce cas la force a souvent réglé les problèmes quand il n'a pas été possible de s'entendre sur un *modus vivendi*. Quoi qu'il en soit, dans un cas comme dans l'autre, l'élément familial ne peut plus servir de support à l'élément politique. L'hétérogénéité de la population fait que chaque quartier du village, généralement composé d'éléments de même origine — car ceux-ci arrivent toujours à se regrouper, phénomène remarquable en Afrique noire — a ses terres, qui constituent souvent des zones interdites pour les habitants des autres quartiers. Il faudra de ce fait une autorité forte pour maintenir intacts les biens fonciers qui ne sont pas répartis entre les différentes familles et qui restent à la disposition de toute la collectivité villageoise.

### 3 — LE COLLECTIVISME VILLAGEOIS

Si les terres de culture sont réparties entre les diverses familles étendues que celles-ci exploitent, constituant ainsi une unité économique [2], les autres terres restent communes à tous les habitants du village. Celles-ci restent les biens de

1. Sur la formation des villages Soussou du moyen Konkouré en Guinée, *cf.* H. Fréchou, Mémoire (dactylographié) ORSTOM ; G. Niangoran-Bouah nous décrit la morphologie d'un village abouré en Côte d'Ivoire. Selon lui, est considéré comme étranger tout villageois qui n'est pas membre des sept clans primitifs. *Cf. Village abouré*, in *Cahiers d'études africaines*, nº 2, 1960.

2. Ceci rappelle la *Hufe* du droit germanique.

la collectivité villageoise et rappellent le *mir* russe, les *allmendes* suisses ou la *Marke* germanique. C'est avant tout une terre de pâture sur laquelle la population du village peut faire paître son bétail. Ceci a une importance capitale dans les régions d'élevage comme les régions de l'intérieur. Il en est de même des ressources naturelles, des arbres qui existent naturellement et n'ont pas demandé un certain travail humain, des cours d'eau et de leurs rivages. Tout ceci forme un bien indivis et commun sur lequel tout le monde a le même droit d'usage.

Sa conservation relève de l'autorité du chef du village assisté de son conseil, et les pratiques communautaires, telles que la vaine pâture, empêchent la naissance de droits particuliers.

### 4 — MANIFESTATIONS DE L'ESPRIT COMMUNAUTAIRE DANS LE CADRE DU VILLAGE : LES FRATERNITÉS D'AGE

Nous avons dit plus haut que la division du travail s'opère à l'intérieur des collectivités selon le sexe et l'âge. Alors que la formation des groupes de travail selon le sexe s'opère surtout à l'intérieur de la famille élargie, celle fondée sur l'âge des participants dépasse le cadre familial, traduit plutôt la personnalité du village et témoigne de la solidité des liens qui unissent ses habitants entre eux. La collectivité villageoise en effet est divisée en une série de groupements. A l'intérieur de chacun de ceux-ci se forment des sociétés ou classes d'âge déterminées par l'âge de leurs membres. Mais en fait, l'âge par lui-même ne joue pas un grand rôle. Ce qui donne une vie propre et une existence légalement reconnue à ses sociétés, ce sont les cérémonies d'initiation. Celles-ci ont pour but de marquer le passage de l'enfance à la classe des adolescents et font de ceux qui les subissent des gens responsables. Et ce que dit G. Niangoran-Bouah à propos des fraternités d'âge en pays abouré (Côte d'Ivoire) est valable pour toutes celles que l'on rencontre en Afrique occidentale.

Dans l'Abouré, c'est un événement important : pour les jeunes, c'est l'émancipation. Ils auront à partir de ce moment, un rôle à jouer et une responsabilité à assumer dans le village... On devra à leur classe d'âge le même respect que celui dont bénéficiaient les classes d'âge de leurs pères et grands-pères. Leur opinion fera

pencher un plateau de la balance, quand il s'agira de prendre d'importantes décisions dans l'intérêt de la collectivité villageoise [1].

Les cérémonies n'ont pas lieu nécessairement à des intervalles réguliers. Chez les Abouré, « la constitution de classes d'âge est une cérémonie qui a lieu au moment où dans un village, il ne reste plus qu'une vingtaine de membres de la génération précédente » [2]. Et H. Labouret nous signale « qu'entre deux initiations, sept ou huit ans peuvent s'écouler, la même peut donc grouper des adolescents de dix ou douze ans et des jeunes gens d'une vingtaine d'années. C'est pourquoi le nom de « classes d'âge » généralement attribué à ces confréries est peu conforme à la réalité, il prête à confusion » [3]. Les jeunes gens ou jeunes filles ainsi réunis sont initiés par des vieillards ou de vieilles femmes à diverses techniques. Ce régime d'initiation dure plusieurs années et arrive ainsi à créer entre les « frères d'âge » une solidarité qui maintient la cohésion de l'institution. Celle-ci joue dans le domaine économique un rôle considérable.

A l'intérieur de la collectivité villageoise, les activités sont réparties entre les diverses fraternités d'âge suivant l'âge de leurs membres. En dehors de leur rôle militaire et de police, c'est dans le domaine économique que l'utilité de ces organisations se manifeste le plus clairement. Elles s'occupent d'abord des travaux d'intérêt général.

En matière agricole, leur concours est d'abord réclamé en saison sèche, lorsqu'il faut abattre un pan de forêt, une vaste superficie de savane arborée pour dégager des champs nouveaux. Un pareil travail doit être accompli entre la fin de la saison sèche et le début de l'hivernage.

Il intéresse au premier chef toute la production du village et doit être terminé en quelques semaines [4].

Donc ces travaux exécutés par ces groupements de jeunes dans l'intérêt de la collectivité villageoise entière sont la meilleure expression de l'esprit coopératif qui anime celle-ci,

---

1. G. Niangoran-Bouah, *Le village abouré*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960, p. 119; M. Delafosse, *Civilisations négro-africaines*, Paris, Stock, 1925, p. 78. Sur leur rôle religieux, *cf.* G. Garnier et J. Frelon, *Le fétichisme en Afrique noire*, Paris, Payot; N. S. Eisenstadt, *African age groups, a comparative study*, in *Africa*, 1954, n° 2.
2. G. Niangoran-Bouah, *op. cit*, p. 119.
3. H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, p. 120.
4. H. Labouret, *op. cit.*, p. 174.

car ils sont collectifs autant par leur exécution que par leur but.

Mais ces associations n'exécutent pas uniquement des travaux d'intérêt général. Elles peuvent aussi intervenir au profit d'un particulier. Dans ce cas, leur participation peut être un geste de solidarité ou avoir un but lucratif. Ainsi, chez les Fon du Dahomey « tout homme, toute collectivité peut avoir recours au travail du *donkpé* (association de travail) essentiellement pour les labours, la construction des murs et la confection des toitures » (1). Et Lombard nous donne quelques cas où elles interviennent dans un but d'entraide. Leurs chefs peuvent les convoquer « soit pour aider un homme invalide à débrousser son champ ou à refaire sa toiture, soit pour aider un cultivateur qui avait un champ trop vaste. Mais dans ce cas le bénéficiaire devait payer au moins symboliquement ce travail en nourrissant l'équipe et en faisant quelques dons à ses chefs... » (2). Elles peuvent travailler aussi sur commande. Dans ce cas, les négociations se déroulent entre leur chef et leur employeur. Le chef convoque alors l'assemblée pour prendre la décision finale. Il s'agit ici d'un véritable louage de services, l'association s'engageant à faire un travail déterminé et c'est surtout, dans le domaine agricole par exemple : défricher, sarcler, moissonner, l'employeur s'engageant de son côté à fournir la nourriture et la boisson pendant toute la durée des travaux et à payer une certaine somme.

Dans tous les cas, le travail se fait dans la joie et s'accompagne de musique, exécutée soit par des membres du groupe lui-même, soit par des musiciens engagés à cet effet.

Des liens particuliers s'établissent entre les associations des villages voisins en vue des échanges de services.

Ainsi la terre est le bien des groupements familiaux ou des collectivités villageoises. A l'intérieur de chacune de ces entités, sa répartition se fait selon des règles bien déterminées. Les coutumes pour garantir sa conservation et assurer sa transmission aux générations futures, la déclarent inaliénable. C'est là un autre principe constant des droits fonciers traditionnels ouest-africains.

---

1. P. Mercier, *Travail et service public dans l'ancien Dahomey*, in *Présence africaine*, n° 13, p. 89.
2. J. Lombard, *Collectivisme africain*, in *Présence africaine*, juin-juillet 1959, p. 40.

CHAPITRE IV

# L'INALIÉNABILITÉ EN TANT QUE PRINCIPE CONSTANT DES DROITS FONCIERS OUEST-AFRICAINS

C'est un lieu commun de dire que la terre, en Afrique noire, est un bien collectif et inaliénable. Mais, si l'affirmation de la première caractéristique implique l'existence d'entités organisées bénéficiaires de droits fonciers, l'effectivité de la deuxième dépend de l'étendue des pouvoirs reconnus aux autorités traditionnelles au regard des questions foncières. Or, malgré l'appui que les dites autorités ont été amenées à prêter à la politique coloniale, elles n'ont fait l'objet que d'assez peu d'études systématiques et approfondies. Les limites de cette étude ne nous permettent pas de procéder à une analyse de l'autorité politique dans le cadre traditionnel. Cependant, l'étude des relations entre la terre et les chefs politiques ne serait possible que dans la mesure où le rôle que ceux-ci jouent dans la société aurait fait l'objet de quelques précisions d'ordre général (1).

1. J. J. Villandre, *Les chefferies traditionnelles*, thèse Paris, 1950; Delarozière, *Institutions politiques et sociales des populations Bamileké*, Bulletin des études camerounaises, 1949; Dim de Lobson, *Empire du Mogho-Naba*, Domat-Montchrestien, 1933, p. 46 et suiv. (surtout); J. L. Boutillier, *Bongouanou, Côte d'Ivoire*, Paris, Berger-Levrault, 1960, p. 21 à 30; Claude Tardits, *Les Bamileké de l'ouest Cameroun*, Paris, Berger-Levrault, 1960, p. 15 à 52; P. Alexandre et J. Binet, *Le groupe dit pahouin* (Fang-Boulou-Béti), PUF, 1958, p. 40 et suiv.; K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, London, Oxford University Press, 1958; Tager, *African chief under european rule*, in *Africa*, 1931; D. Thiam, *Institutions coutumières en Afrique noire*, in *Présence africaine;* Lord Hailey, *Native Administration in the british african territories*, London, 1951; J. B. Danquah, *Akan Laws and customs*, London, Routledge, 1928; J. C. Froelich, *Commandement et organisation sociale chez les Fali du nord Cameroun*, in Études camerounaises, 1956; id. : *La tribu Konkomba du nord Togo*, Mémoires IFAN, nº 37, 1954; V. Paques, *Les Bambara*, PUF; de Lestrange, *Les Coniagui-Bassari*, PUF; Holas, *Les Senoufo*, PUF; M. P. Marti, *Les Dogon*, PUF.

## Section I

## L'AUTORITÉ DANS LE CADRE TRADITIONNEL

Le chef est en Afrique noire l'élément fondamental sur lequel repose tout l'édifice politico-social. C'est le pivot autour duquel s'organisent et s'équilibrent les institutions politiques traditionnelles, et son importance est telle qu'on a pu dire que « l'Afrique noire porte naturellement des chefs ». Il ne faudrait cependant pas en conclure que la chefferie se présente partout sous la même forme à travers toutes les sociétés africaines. Certaines distinctions s'avèrent nécessaires, et nous essaierons de les mettre en relief plus loin en étudiant les droits fonciers et l'ordre politique traditionnel, celui-ci n'étant pas lui-même partout semblable. Pour le moment, bornons-nous à dire qu'on peut rencontrer toute une gamme de chefs. Dans certaines sociétés, leur autorité ne dépasse pas le cadre d'un village, voire celui d'une famille étendue, alors que dans d'autres, elle s'étend à des fédérations ou royaumes.

Quelle que soit la grandeur des sociétés dans lesquelles son autorité se manifeste, le chef représente l'élément politico-social autour duquel, depuis des générations, les sociétés se sont formées et structurées. Beaucoup d'aspects de la société africaine resteront inexplicables si l'on n'arrive pas à comprendre le rôle qu'il y joue. Et l'origine de ses pouvoirs en explique souvent l'étendue.

### 1 — LES FONDEMENTS DE L'AUTORITÉ DU CHEF

Cette origine est d'abord religieuse. Le chef, d'une manière générale, est le représentant des ancêtres, le trait d'union entre les vivants et les morts. Ce rôle lui confère une position prépondérante, car on croit en Afrique noire que le bien-être d'une société dépend du maintien de bonnes relations avec les ancêtres. Ainsi, à l'intérieur de chaque famille étendue ou de chaque village, les contacts sont gardés, sous l'autorité et par l'intermédiaire du chef, avec les ancêtres fondateurs à travers des cérémonies rituelles assez spéciales. Chaque collectivité se croit protégée par les esprits de ses fondateurs. De ce fait son chef doit agir comme intermédiaire entre ces ancêtres fondateurs et la collectivité donnée. Cette situation

particulière vaut à la personne même du chef des considérations particulières et constitue pour son autorité un support spécial. En effet dès son intronisation (1) sa personne devient sacrée. On respecte à travers elle la tradition, l'autorité des ancêtres. Comme chez les Ashanti, « le chef ne peut être touché par qui que ce soit, et la violation de cette règle peut provoquer la colère des ancêtres et entraîner le malheur sur toute la collectivité. Il ne peut jamais marcher pieds-nus, autrement des calamités peuvent s'abattre sur la communauté... Tous ces tabous rappellent au chef qu'il occupe une position sacrée. Il est l'occupant du trône des ancêtres. Pour ces raisons, il est traité avec la plus grande vénération. Au cours des conversations, les chefs se réfèrent à eux-mêmes comme successeurs au trône de tels ou tels ancêtres » (2). Ainsi le chef apparaît comme un personnage spécial, occupant une place tout aussi spéciale dans la hiérarchie sociale. Son autorité se comprend assez facilement quand on garde présent à l'esprit le fait que, selon le mot de A. Robert,

l'âme noire reste profondément religieuse, et le monde des forces invisibles qui règlent la marche de l'univers demeure une réalité au cœur des masses africaines. Les hommes se situent le long d'une hiérarchie des forces; et les chefs qui sont les héritiers des ancêtres du groupe possèdent la force vitale la plus puissante parmi les êtres vivants. C'est de là qu'ils tirent par essence leur autorité... Chez les peuples qui ont conservé l'ancienne coutume, le rôle du chef est considérable et en même temps il assume une lourde responsabilité. Lien entre la société humaine visible et les anciens fondateurs du clan, il est responsable de la destinée de celui-ci à l'égard des puissances invisibles et, en même temps, il est l'interprète des volontés ancestrales envers le groupe (3).

### 2 — L'ÉTENDUE DES POUVOIRS DU CHEF

En conséquence, le chef a, en principe, la plénitude des pouvoirs dans la collectivité qu'il représente et dirige. Dépo-

1. *Cf.* Dim de Lobson, *Empire du Mogho-Naba*, Paris, Domat-Montchrestien, 1933, p. 124 et suiv. K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, Oxford University Press, p. 26 et suiv. Précisons que dans le cas de collectivités villageoises formées par la réunion de plusieurs groupements ethniques différents, l'alternance est de règle, deux ou plusieurs familles fournissant à tour de rôle le chef. La nomination de celui-ci peut aussi relever du suffrage (*cf.* J. J. Villandre, *Les chefferies traditionnelles*, thèse, Paris, 1950).

2. K. A. Busia, *op. cit.*, p. 27.

3. A. Robert, *La question des chefferies traditionnelles*, note sous arrêt, cour d'appel d'Abidjan, 9 février 1953, *Revue juridique et politique de l'union française*, 1957, p. 149 et suiv.

sitaire et interprète de la volonté des ancêtres, l'évolution des coutumes relève de son autorité. C'est lui qui apprécie l'opportunité des nouvelles décisions à prendre à l'égard de la collectivité. Les décisions ne sont valables que dans la mesure où elles ne sont pas de nature à heurter le tréfonds ancestral des systèmes juridiques traditionnels et à provoquer des bouleversements dans l'ordre social. Mais, si l'évolution de cet ordre social l'exige, le chef a le devoir de procéder à la création de nouvelles règles juridiques, soit pour amender les anciennes, soit pour les abroger. Car

> les lois coutumières ne sont autre chose que les traductions de l'expérience de générations entières, qui ont patiemment fait la part des bons et des mauvais usages, essayé d'œuvrer dans de multiples voies, jusqu'à arriver à dégager le substratum valable de toutes ces tentatives. Elles forment donc un ensemble très fortement élaboré, auquel l'expérience et le génie de plusieurs générations ont donné l'aspect d'un ensemble cohérent d'usages et de principes, tant il est vrai que la coutume est partie intégrante de l'évolution tout entière d'une société (1).

Le chef a aussi la plénitude de juridiction. Tous les litiges qui surgissent à l'intérieur de la collectivité qu'il dirige relèvent de son autorité. Responsable de l'ordre social, il a le devoir de « remettre les choses en état » et de veiller à ce que la cohésion qui fait la force de la communauté ne soit pas détruite par des dissensions. C'est ce qui explique son rôle de juge suprême. Il ne faut cependant pas en conclure qu'il n'existe pas dans les sociétés africaines d'organes juridictionnels en dehors du chef. Mais sa qualité de représentant de la société globale impliquant les vivants et les morts, confère à sa participation à l'œuvre juridictionnelle un aspect particulier (2).

Le chef apparaît donc comme le pivot central de toute l'organisation sociale en Afrique noire. Sa position spéciale lui confère une autorité particulière. Certains auteurs se sont fondés sur l'étendue de ses pouvoirs pour conclure qu'il a vis-à-vis de la terre une situation privilégiée. De pareilles conclusions, à notre sens, ne rendent pas compte de la réalité.

---

1. Dundas, *The organisation and laws of some Bantu tribes in East Africa*, cité par T. Olawalé Elias, *Nature du droit coutumier africain*, traduction *Présence africaine*, p. 267.

2. *Cf.* T. Olawalé Elias, *La nature du droit coutumier africain*, in *Présence africaine*, chap. XII.

## Section II

## LE CHEF ET LA TERRE

Le chef a-t-il le droit d'aliéner les terres? Certains l'ont soutenu. Mais il y a là une erreur.

### 1 — QUELQUES ERREURS D'APPRÉCIATION

Selon certains auteurs, les chefs traditionnels ont sur la terre que cultive la collectivité placée sous leur autorité un droit de propriété absolu. Ils en sont non seulement les maîtres, mais encore les propriétaires, avec toutes les conséquences juridiques qu'implique la notion de propriété, et les membres de la collectivité n'ont qu'un simple droit d'usage. Ainsi, selon Sohier, auteur belge :

lorsqu'un groupe effectuait une migration, il arrivait à un territoire non occupé, qui lui paraissait convenir à son établissement, le chef en prenait possession. Il opérait cette prise de possession au profit du groupe, mais en son nom personnel. Il le faisait avec l'intention d'y acquérir d'abord la souveraineté politique, mais aussi l'usage exclusif de la terre et de tous ses produits. Désormais personne n'aurait pu y exercer des droits sans son autorisation. Par contre, il n'existait pas de limitation aux droits du nouveau possédant. Il n'est pas douteux que les droits ainsi acquis répondent à la définition de la propriété en droit européen. C'est d'ailleurs un fait d'expérience que le Noir a parfaitement notion de la propriété du sol. Sans doute, la prise de possession ne s'accompagne pas d'une occupation et d'une exploitation intensive de tout le territoire, mais il en est de même chez nous des forêts, des terres incultes, sans qu'on songe à contester la nature du droit des propriétaires (1).

« Chez les Tchokossi, le propriétaire exclusif du sol est le chef de la tribu qui, en même temps, est le chef de la terre (2) ». Selon F. de Coutouly, chez les Marka-Sarakollé, le propriétaire du sol, avant l'occupation européenne, était incontestablement le chef du clan ou de la tribu, chef de la terre par droit

1. Sohier, *Droit coutumier du Congo belge*, cité par A. Robert, *Évolution des coutumes de l'Ouest africain et la législation française*, Librairie autonome, Paris, p. 112.
2. Rapport annuel de l'administration française sur le Togo à l'ONU, année 1947.

de première occupation ou de conquête. Dans chaque village, chaque chef de famille reçut en outre, par délégation du chef de la terre, une propriété foncière immobilière... Le terrain occupé par lui devint sa propriété ou pour mieux dire la propriété de la famille qu'il représentait [1]. Ces diverses opinions nous paraissent loin de la réalité quand il s'agit des droits des chefs traditionnels sur la terre. La réalité permanente qui se retrouve à travers toutes les coutumes, c'est qu'ils ne sont pas propriétaires des terres soumises à leur autorité, mais simplement gérants. De ce fait, ils n'ont pas plus de droit de les aliéner que les simples individus. Certains faits qui se sont produits au début de la colonisation européenne en Afrique occidentale nous permettent d'illustrer cet état de choses. P. Dareste rapporte qu'

en 1895, le Bour Sine, chef des provinces sérère déclarait que la presque totalité du sol appartenait à des familles sérère et que sa situation de souverain ne lui permettait pas plus d'en disposer qu'elle ne lui permettait de disposer des terres de sa propre famille, même de celles dont il avait la jouissance. Si nos pères ne nous avaient pas conservé la terre du Siné, nous n'aurions plus les moyens de faire nos cultures et nous aurions dû abandonner notre pays. Nous devons la transmettre à nos enfants...

Ce même auteur rapporte :

En Guinée, lorsque Konakry devint siège du gouvernement, le gouverneur Ballay négocia avec le chef de Koloum, Bale Siaka, pour faire transformer les contrats de location consentis par lui à divers négociants français en contrats de vente définitive. En dépit de ses efforts et malgré l'offre d'une somme considérable, il échoua. Bale Siaka opposa un refus en déclarant que les terrains en question ne lui appartenaient pas, que sa situation de chef ne lui permettait pas d'en disposer et qu'il préférait la mort plutôt que de consentir à un acte qui déshonorerait sa mémoire [2].

Dès lors, les chefs eux-mêmes ne se considèrent pas comme propriétaires des terres. Les droits qui portent sur celles-ci sont les mêmes pour tout le monde, et l'inaliénabilité est un principe absolu et constant qui se retrouve à travers toutes les coutumes. Certes, l'histoire de l'Afrique occidentale nous enseigne que certains souverains se sont imposés comme

1. F. de Coutouly, *Moka-Sarakollé*, in *Coutumier juridique de l'AOF*, tome II, p. 229 et suiv.
2. P. Dareste, *Le régime de la propriété foncière en AOF*, in *Recueil Dareste*, 1908, II. p. 10.

maîtres et propriétaires absolus des terres soumises à leur autorité. Et selon E. Maguet

dans certaines régions, l'influence personnelle du chef politique semble avoir modifié le régime foncier institué par la coutume. C'est ainsi qu'à Dinguiraye, El Hadj Omar avait imposé sa loi personnelle. Chez les Baga et les Soussou de Dubreka, le roi se reconnaissait le droit de disposer des terrains non appropriés par les familles... Cette innovation de la coutume ou plutôt cette entorse à la coutume locale est contemporaine des débuts de la pénétration européenne, elle paraît s'être manifestée aussi dans les régions de Rio-Pongo et de Rio-Nunez comme conséquence de l'obligation de laisser les Européens s'installer dans le pays... Les droits reconnus au chef politique, en tant que maître du sol étaient très limités. S'il lui appartenait de distribuer les terres, il ne pouvait les reprendre ni en disposer d'une manière quelconque après attribution. Sur son propre domaine il avait les mêmes droits que tout autre occupant... Si parfois il touchait des redevances ce n'était nullement en sa qualité de maître du sol, mais en sa qualité de chef religieux [1].

Les prétentions de certains chefs sur les terres vont à l'encontre de l'esprit des coutumes. Leur attitude est plutôt inspirée par des considérations politiques; pour eux, la meilleure façon d'assujettir les hommes est de leur enlever leurs moyens de subsistance. Ce n'est pas là une manière de voir propre aux chefs traditionnels négro-africains. Il est souvent arrivé dans l'histoire, et il arrive encore que les hommes décident d'affermir leur autorité au mépris du droit. Ces phénomènes anormaux ne détruisent pas la réalité. Et les Yorouba du Nigeria, pour souligner cette réalité, disent que « le roi a le pouvoir sur les personnes et non sur la terre » [2].

Les chefs ne sont donc pas propriétaires des terres comme l'ont écrit certains auteurs en se trompant sur la nature de

---

1. E. Maguet, *La condition juridique des terres en Guinée*, in *Recueil Penant*, 1926, II, p. 13 et suiv.

2. Proverbe yorouba cité par Raymond Verdier, *Féodalités et collectivismes africains*, in *Présence africaine*, 4e, 1961, p. 79. En Afrique noire, le gage sur les personnes par exemple est apparu bien avant les sûretés consenties sur la terre. En fait, le mot gage nous paraît impropre; en effet alors que dans le gage classique, le créancier gagiste ne peut tirer profit de l'objet mis en gage, en Afrique noire, la personne sur laquelle porte le gage travaille pour le créancier gagiste. L'explication de ce fait est simple : on part de l'idée que le créancier gagiste subit une perte du fait des lenteurs du débiteur. Le travail fourni par la personne gagée a pour but de compenser cette perte. En fait le gage porte plus sur la force de travail, de production de la personne que sur elle-même, car le gage ne perd pas sa personnalité et conserve ses attaches sociales et familiales.

leurs pouvoirs au regard des questions agraires, pouvoirs que nous allons essayer maintenant d'étudier.

### 2 — LES POUVOIRS DES CHEFS SUR LA TERRE

En tant qu'autorité dans la société qu'ils représentent et dirigent, il revient aux chefs d'y maintenir la cohésion et la paix sociale. Dans ce sens leur rôle est considérable en ce qui concerne la terre. Il ne saurait d'ailleurs en être autrement dans ces sociétés où la majorité vit de l'agriculture. Quelles sont donc leurs attributions en matière foncière et les droits auxquels ils peuvent prétendre dans l'exercice de leurs fonctions?

D'abord c'est à eux que revient la tâche de distribuer la terre de la collectivité entre les différentes fractions de celle-ci; chaque famille étendue ayant ses propres terres comme nous l'avons dit plus haut. Quand une famille allocataire arrive à disparaître — ce qui est rare — ou à abandonner ses droits sur les terres qui lui ont été attribuées — ce qui arrive plus fréquemment — les terres ainsi abandonnées reviennent sous l'autorité du chef de la collectivité villageoise à laquelle appartient la famille disparue ou absente. Ce chef désigne d'autres bénéficiaires [1]. Il faut encore que la famille qui abandonne ses droits l'ait fait d'une manière expresse ou qu'il y ait des signes extérieurs manifestant cet abandon : cela suppose que les terres ne portent plus de plantes ou cultures et qu'elles redeviennent des terres en friche. Autrement, tant qu'il n'y a pas eu volonté expresse d'abandon ou des manifestations extérieures qui permettent de la présumer, le chef ne peut pas de sa propre autorité attribuer les terres en question à d'autres. Toute décision en ce sens, jugée arbitraire par les victimes, peut être soumise à l'autorité supérieure, quand elle n'a pas rencontré l'opposition du conseil de village ou de toute autre collectivité. Car l'importance des chefs dépend de l'étendue des groupements soumis à leur autorité. Leur autorité dans certains cas ne dépasse pas le cadre des familles étendues, alors que dans d'autres elle s'étend à des régions entières. Dans ce dernier cas, ils s'intègrent dans toute une hiérarchie et chacun d'eux tiendra ses pouvoirs de celui qui lui est directement supérieur. Et, selon T. Olawale Elias, au Nigeria

1. *Cf.* T. Olawalé Elias, *Nigerian land law and custom*, London, Routledge and Kegan Paul, p. 101 et suiv.

« le chef tient son autorité du chef suprême du district qui, à son tour, doit sa position à l'autorité suprême du roi ou de l'émir » (1). Il rentre aussi dans leurs attributions d'autoriser l'installation de groupements étrangers sur une partie des terres de leurs collectivités (2). Ils disposent aussi du pouvoir d'éviction de la communauté et par voie de conséquence des terres de celle-ci, des individus jugés indésirables. L'exercice de ce pouvoir comportant des conséquences assez graves pour ceux qui en font l'objet, les cas où l'éviction intervient sont, dans certaines coutumes, limitativement énumérés. Qu'il en soit ainsi ou pas, l'avis du conseil du village, en la matière constitue un véritable contrepoids à l'arbitraire (3). L'éviction des terres implique celle de la communauté, les deux étant intimement liées. Cependant, celui qui en fait l'objet ne perd pas ses droits sur les produits de son propre travail : ses maisons, ses cultures et plantations. On ne disposera pas de la terre avant que le coupable n'ait disposé de ce qui lui appartient en propre. Les chefs règlent tous les litiges qui surgissent à l'intérieur de la communauté à propos de la terre, et représentent le groupe tout entier vis-à-vis de l'extérieur, par exemple pour la délimitation des « zones d'influence ». Ainsi selon le mot de T. Olawale Elias,

le chef est partout considéré comme le symbole de la terre possédée par son groupe. Il joue à l'égard de celui-ci le rôle d'une sorte de dépositaire ou d'administrateur universel de la terre, il répartit entre les chefs de familles les portions de terre que ceux-ci redistribuent à leur tour entre les membres du groupe familial.

Le droit coutumier africain de la terre n'a donc pas les mêmes notions que le droit européen, même considérées dans la perspective de l'idée du droit anglais selon laquelle tout le sol du Royaume-Uni est la propriété de la couronne et que chaque propriétaire tient son droit de celle-ci.

Le chef ou le roi africain n'a, même en théorie, aucun droit comparable, il exerce seulement sur les terres de la communauté qu'il dirige des pouvoirs d'administration générale (4).

---

1. T. Olawalé Elias, *op. cit.*, p. 101 et 102.
2. Nous reviendrons plus loin sur ce point, car l'admission d'étrangers pose certains problèmes particuliers.
3. C. K. Meek, *Land law and custom in the colonies*, Oxford University Press, p. 24; H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, p. 28 et suiv.; K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, Oxford University Press, p. 44, sur le rôle du chef en général en matière foncière.
4. T. Olawalé Elias, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, in *Présence africaine*, p. 185.

Dès lors, le chef n'est qu'un simple administrateur de biens collectifs dont il ne peut disposer et sur lesquels il n'a pas plus de droit que les autres membres de la communauté qu'il dirige. « Dire que la terre est au chef ou au prince, c'est donc simplement affirmer qu'elle appartient au clan ou au groupement territorial [1]. » Mais faut-il encore souligner que ses fonctions d'administrateur lui confèrent certains droits? En effet elles constituent une charge. Il faut donc sinon une rétribution, du moins des compensations. Celles-ci peuvent prendre des formes diverses. Elles vont du simple travail accompli sur les domaines du chef [2] jusqu'à des prestations en nature ou en argent. La plupart des coutumes prévoient que le chef peut demander à la collectivité qu'il dirige d'accomplir certains travaux sur ses propres terres. Ces travaux sont généralement à la charge des fraternités d'âge [3]. D'autre part, il a droit à des prestations en nature ou en espèces. Au Nigeria comme dans d'autres régions de l'Afrique occidentale, le chef a droit à une partie de la récolte annuelle. Mais comme dit Olawale Elias, il serait faux d'y voir une reconnaissance de son droit de propriété sur les terres [4]. Bien plus importante encore est la question des tributs versés au chef. Nous employons le terme de « tribut » faute d'autres. En Afrique noire cela ne signifie pas la reconnaissance de liens de dépendance à l'égard du chef dans le domaine foncier, pas plus qu'il ne peut être analysé comme un loyer payé par le locataire au propriétaire du fonds loué. C'est uniquement une contribution — payée à l'occasion d'une activité — aux charges publiques; contribution sur laquelle le chef a le droit de prélever une partie à des fins personnelles. En effet, celui qui dispose d'une parcelle quelconque de la terre collective et y exerce une activité est tenu à certaines prestations, *a priori*, au profit du chef de la collectivité. Sont donc redevables du tribut tous ceux qui sont sous l'autorité d'un chef, qu'il s'agisse de membres originaires ou d'étrangers intégrés ou non, dans une sphère territoriale donnée et qui exercent une activité sur le sol collectif. Le territoire et l'activité sont les éléments de détermination du tribut. Et en principe le chef

1. H. Labouret, *op. cit.*, p. 59.
2. K. A. Busia, *op. cit.*, p. 44.
3. Voir *supra* page 75 et suiv.
4. T. Olawalé Elias, *Nigerian land law and custom*, p. 102; chez les Ouolof du Sénégal, le chef a droit à « l'assaka », c'est-à-dire le dixième de la récolte annuelle, cf. *Coutumier juridique de l'AOF*, tome I.

est libre dans la disposition de ces prestations. Il faut cependant préciser que les coutumes prévoient souvent les buts auxquels les prestations doivent être affectées. Elles peuvent être en partie affectées à des fins d'intérêt général : elles alimentent dans beaucoup de régions des fonds de solidarité.

Ainsi le chef apparaît à travers les coutumes comme l'administrateur des biens collectifs. Ses attributions lui donnent droit à certaines prestations particulières qu'il ne faut cependant pas assimiler au loyer que le locataire paie au bailleur de biens-fonds. Elles sont plutôt destinées à récompenser les servitudes de sa charge, car il n'est pas propriétaire et l'inaliénabilité des biens-fonds s'impose à lui autant qu'aux autres membres de la collectivité qu'il représente.

### 3 — L'INALIÉNABILITÉ DE LA TERRE EST UN PRINCIPE ABSOLU

La terre est un bien inaliénable. Et ce principe ne souffre pas d'exception, même dans les sociétés négro-africaines où les chefs disposent de pouvoirs absolus. Tous les auteurs (1) qui, d'une manière systématique ou simplement incidente, ont étudié les droits fonciers traditionnels en Afrique occidentale sont arrivés à cette conclusion que les titulaires, individus ou collectivités, de droits sur la terre ne peuvent s'en dessaisir définitivement au profit d'autres individus ou collectivités. C'est là un principe absolu et constant que même les chefs les moins scrupuleux ont toujours respecté. Les droits qui portent sur la terre sont inséparables de ceux qui les exercent. Et la renonciation par un individu de ses droits sur une parcelle de la terre entraîne le retour de celle-ci à sa communauté d'origine. Les autorités de la collectivité villageoise ou les chefs de famille ne peuvent céder une partie de ce bien-fonds qui doit rester toujours égal à lui-même. Il existe une sorte de pérennité des liens qui unissent la terre à ceux qui y sont titulaires de droits. Il s'agit de l'aliénation totale et définitive, car il n'est pas interdit à un individu ou à une collectivité de se dessaisir, à titre temporaire, d'une partie des droits qu'il a sur la terre. Ainsi est-il permis de donner un terrain en garantie de paiement d'une dette. On peut alors se demander ce qui arrive si le débiteur ne parvient pas à s'acquitter de sa dette. Certaines coutumes ont prévu cette éventualité. Ainsi, chez

1. *Cf.* début de ce chapitre.

les Éwé, le débiteur qui ne peut s'acquitter de sa dette à l'échéance du terme peut autoriser le créancier à exploiter la terre, objet du gage, jusqu'à concurrence de sa créance. Ceci se présente alors comme deux opérations juridiques distinctes, un gage suivi d'une dation en paiement. Il est même courant chez les Yorouba du Nigeria que tout prêt important soit assorti d'un gage portant sur la terre du débiteur. En fait il faut préciser que la sûreté porte davantage sur les utilités de la terre que sur celle-ci elle-même. Il en résulte que le créancier gagiste, qu'il accepte la dation en paiement ou non, ne peut disposer de la terre. Le gage sur la terre ne se réalise pas. C'est là une conséquence directe de l'inaliénabilité. Et selon Olawalé Elias,

> dans le système indigène le créancier gagiste obtient la possession de la terre depuis le début même de la transaction et peut aussi jouir de l'usufruit de la terre aussi longtemps qu'il est jugé nécessaire pour qu'il ait l'équivalent de sa créance. Le gage peut être réduit seulement à l'usufruit des arbres et cultures qu'il a plantés sur la terre depuis qu'il en a la possession, ou il peut être autorisé à exercer tous les droits d'un propriétaire effectif... Mais puisque les droits portant sur la terre ne se prescrivent pas, dans le système indigène, un créancier gagiste ne peut jamais obtenir la propriété absolue de la terre gagée aussi longtemps que la dette reste impayée. Un principe cardinal du gage local, c'est son rachat en tout état de cause. Et on connaît des cas où les petits-fils du débiteur paient finalement la dette de leur ancêtre qui a amené à la constitution du gage sur la terre de famille, et rachètent ainsi celle-ci aux survivants de la lignée du créancier gagiste [1].

La force des liens entre le propriétaire et sa chose est telle que la rupture de ces liens paraît inconcevable.

Comment alors expliquer l'inaliénabilité des droits portant sur la terre? Pour certains auteurs les raisons tiennent au fait que la terre est un bien collectif. L'inaliénabilité, selon eux, est une conséquence de la nature collective des droits exercés sur la terre. Cet argument, à notre sens, n'explique et ne justifie qu'en partie l'inaliénabilité. Il explique que les individus titulaires de droits fonciers ne puissent aliéner ceux-ci. La nature collective de ces droits s'oppose à ce qu'un seul individu puisse en disposer au mépris des intérêts de la collectivité dont il est membre. L'attribution de droits

1. Olawalé Elias, *Nigerian land law and custom*, p. 179. Il ne s'agit pas ici à proprement parler d'un gage, mais de la remise de la terre au créancier en garantie, avec faculté pour celui-ci de recouvrer sa créance en exploitant la terre.

particuliers et à titre individuel ne fait pas perdre à la terre son caractère collectif. Chaque parcelle mise à la disposition d'un membre du groupement ne devient pas le bien de ce membre. La terre, bien collectif, ne s'individualise pas malgré les droits individuels qui peuvent s'y exercer. De ce fait, l'individu ne peut valablement pas aliéner les droits particuliers dont il est titulaire sur la terre. En un mot, la terre, bien collectif, est inaliénable du chef de l'individu. Mais par contre nous voyons mal ce qui peut empêcher la collectivité entière d'aliéner tout ou partie de son bien, après consentement unanime de tous ses membres. Or justement l'accomplissement d'actes d'aliénation par la collectivité elle-même est aussi inconcevable que les actes de disposition qu'un simple membre de cette collectivité peut accomplir. Dès lors, l'affirmation du caractère collectif des droits portant sur la terre peut expliquer l'impossibilité pour un simple individu de les aliéner, mais elle est insuffisante pour rendre compte de l'impossibilité dans laquelle se trouve la collectivité elle-même d'aliéner son bien.

Pour d'autres auteurs, l'inaliénabilité dérive de la conception négro-africaine de l'ordre social. Celui-ci n'implique pas seulement une réunion de vivants, il comprend les morts, les vivants et ceux qui viendront à naître. C'est en quelque sorte une chaîne sans fin partant de l'ancêtre fondateur du groupement considéré jusqu'à l'infini, sauf cas d'extinction totale. C'est l'opinion de H. Gaden lorsqu'il écrit :

> La possibilité d'une aliénation même partielle, par consentement unanime des copropriétaires, apparaît donc comme une conception purement théorique et contraire à l'esprit des coutumes qui voulaient que chaque génération transmît intact à la suivante le patrimoine commun : il est donc permis de conclure que la terre des dyowré était toujours inaliénable (1).

Et pour M. H. Fréchou,

> Si la propriété du sol est réservée aux descendants de celui qui est venu le premier habiter dans une région, si la notion de propriété foncière est inhérente à la qualité de premier installé, le droit de propriété est évidemment inaliénable; son titulaire ne peut changer que si la descendance du premier installé s'éteint (2).

---

1. H. Gaden, *Du régime des terres de la vallée du Sénégal au Fouta antérieurement à l'occupation française*, in *Bulletin du comité d'études de l'AOF*, 1935, p. 410.
2. H. Fréchou, *Droits fonciers des Susu*, mémoire ORSTOM, p. 28, dans le même sens, *cf.* K. A. Busia, *the position of chief*, p. 44.

Autrement dit, pour cet auteur le véritable propriétaire, ce n'est pas les générations présentes, mais le premier occupant. En conséquence, le véritable propriétaire n'existant plus, la terre est inaliénable. Chez les Ashanti, selon R. S. Rattray

> la mort d'un individu ou de groupes d'individus n'affectait pas le statut juridique de la terre. Celle-ci ne pouvait donc jamais faire l'objet de disposition testamentaire de la part d'un individu parce que chaque individu était depuis sa naissance bénéficiaire d'une sorte de succession universelle. Elle appartenait absolument aux générations passées, présentes et futures (1).

Donc l'ordre social apparaît comme celui d'une société globale; il implique les générations passées, présentes et futures. Chaque génération tient ses droits de la génération précédente sans que celle-ci perde son droit de regard sur l'usage qui est fait du patrimoine commun. Chaque génération joue à l'égard de celle qui l'a précédée le rôle d'administrateur de biens collectifs et est de ce fait tenue de lui rendre compte de ses actes d'administration. La perspective de cette reddition des comptes est une garantie efficace contre les actes de disposition. « La terre appartient aux ancêtres, disait un chef Ashanti, et ils me demanderont des comptes quand je les rejoindrai. »

Les ancêtres fondateurs ont cédé les terres, dont ils sont les premiers occupants, à leurs descendants, sous réserve que ces derniers les transmettront à leurs descendants, de telle sorte qu'elles constituent le patrimoine collectif du groupement qu'ils ont fondé. Tous ces arguments tenant à la conception négro-africaine de l'ordre social, peuvent expliquer l'inaliénabilité des terres acquises par les ancêtres fondateurs des groupements familiaux ou autres. En effet, on peut facilement concevoir que les générations successives se transmettent le patrimoine collectif à charge d'inaliénabilité. Malgré cela, ces explications nous paraissent insuffisantes. En effet, elles ne rendent pas compte de l'inaliénabilité des terres qui ne sont pas transmises par les ancêtres, mais acquises par les individus. Le domaine originaire s'étend par des apports successifs, les zones de nouvelle colonisation s'ajoutent au domaine central, légué par les ancêtres. Toute terre nouvelle acquise

1. Captain R. S. Rattray, *Ashanti law and constitution*, The Clarendon Press, 1929, p. 346.

sur la forêt par un individu, membre d'un groupe s'incorpore au patrimoine de ce groupe et devient inaliénable. Dès lors la volonté expresse ou tacite des ancêtres de sauvegarder le patrimoine collectif ne peut justifier l'inaliénabilité de ces nouvelles terres acquises après eux.

Il faut donc orienter les recherches d'explication de l'indisponibilité de la terre dans d'autres domaines. Un troisième groupe d'auteurs a pensé à l'influence des facteurs d'ordre religieux. Pour ces auteurs, la terre est inaliénable parce qu'elle fait l'objet de considérations particulières; elle est une divinité par elle-même et de ce fait l'homme ne peut en disposer. C'est l'opinion de C. K. Meek [1] : les relations particulières qui unissent les collectivités négro-africaines à leurs terres s'opposent à toute idée d'aliénation. En même temps que source de richesses, la terre fait l'objet d'adoration. Pour M. Delafosse :

> La terre (en Afrique noire) est considérée comme une divinité. Elle s'appartient à elle-même et par conséquent n'appartient à personne. De par sa nature, elle ne peut même se donner véritablement; elle ne peut pas non plus être prise, car comme dit un proverbe de la Côte d'Ivoire « ce n'est pas l'homme qui possède la terre, c'est la terre qui possède l'homme [2]. »

Ainsi c'est le caractère sacré de la terre qui en explique l'inaliénabilité. Il n'y a pas de doute, comme nous le verrons plus tard, que la terre par elle-même est une divinité et que cet aspect particulier a des influences considérables sur son statut juridique. Cette explication, à notre avis, présente le même défaut que les précédentes : celui d'être insuffisante. En effet la sociologie de l'Afrique noire offre des exemples d'interdits d'ordre religieux tournés par le recours aux fictions. De plus le caractère sacré de la terre ne se retrouve pas à travers toutes les coutumes en Afrique occidentale. Et pourtant, dans les régions où il en est ainsi, la terre reste un bien inaliénable.

Dès lors, toutes ces raisons prises séparément ne peuvent expliquer l'inaliénabilité de la terre. Il faut combiner les raisons d'ordre sociologique et religieux avec les raisons d'ordre purement économique pour arriver à une explication

---

1. C. K. Meek, *A Sudanese Kingdom*, Kegan Paul, London, 1933; *id.* : *Land law and custom in the colonies*, Oxford University Press, p. 151 et suiv.
2. M. Delafosse, *Civilisations négro-africaines*, Paris, Stock, 1925, p. 97.

satisfaisante, car elles interviennent conjointement. L'attachement particulier des négro-africains à leurs terres tient à des considérations religieuses. Les ancêtres, fondateurs des groupements humains et premiers occupants des terres dont disposent ceux-ci, prennent à leurs yeux un caractère sacré, ils deviennent objets d'adoration auxquels on rend des cultes particuliers et que l'on invoque en cas de nécessité. C'est à eux que l'on doit la protection et la prospérité du groupe. Parties au pacte passé avec l'esprit du sol, on ne peut se dessaisir de celui-ci sans les abandonner, car ils sont intimement liés. L'attachement au sol est une preuve de l'attachement aux ancêtres. A cela, il faut ajouter le désir de conservation des biens collectifs pour des raisons économiques. Dans une société faite essentiellement de paysans, la terre représente une valeur considérable. Le paysan de tout temps et de tous les pays est très attaché à sa terre. Ceci est peut-être plus vrai encore pour les sociétés vivant d'économie de subsistance et en autarcie. L'esprit de prévision fait que l'on pense aux générations futures. C'est ce qui explique qu'en Afrique occidentale, les groupements qui se déplacent prennent toujours soin d'établir leur influence sur des zones dépassant leurs besoins immédiats. La terre est donc la base de liens d'ordres divers qui unissent les individus d'une même collectivité entre eux. Sa conservation est la manifestation concrète d'une réelle solidarité. Et la faiblesse des moyens de production ajoutée à la fragilité de l'économie elle-même constitue un argument supplémentaire en faveur de cette conservation.

Collective et inaliénable; telle se présente la terre à travers les systèmes juridiques traditionnels.

CHAPITRE V

# NATURE JURIDIQUE DES DROITS PORTANT SUR LA TERRE

Avant d'aborder l'étude de la nature juridique des droits fonciers, il conviendrait de déterminer les sujets de droit qui peuvent leur servir de support. Mais ces droit étant essentiellement collectifs, seuls des groupements d'individus peuvent en être déclarés titulaires. La question est de savoir si ceux-ci peuvent être sujets de droit, autrement dit, empruntant une terminologie propre aux systèmes juridiques européens, nous nous demanderons s'ils peuvent être des personnes morales.

## Section I

## LES COLLECTIVITÉS NÉGRO-AFRICAINES PEUVENT-ELLES ÊTRE DES PERSONNES MORALES?

L'intérêt du problème que nous soulevons ici ne paraît pas évident. On peut même nous objecter que nous usons d'un concept propre aux systèmes juridiques européens, pour étudier une matière qui se situe entièrement dans le cadre des coutumes traditionnelles négro-africaines. Ceci est vrai. Mais les problèmes que soulève le régime juridique de la terre dépassent aujourd'hui le cadre de la coutume. En effet concurremment les tribunaux coutumiers et les tribunaux de droit européen en connaissent. Il s'agit de savoir si, devant ces derniers, les collectivités ayant des droits sur la terre peuvent prétendre à la qualité de sujets de droit. En outre,

en analysant plus profondément la nature juridique des droits fonciers, nous serons amené à discuter de concepts dégagés dans les systèmes juridiques européens; pour ce faire, nous avons besoin de préciser le régime qu'auraient eu ou qu'auraient pu avoir les collectivités négro-africaines si elles avaient été intégrées dans un ordre politico-social européen. A cela il faut ajouter que certaines collectivités indigènes, telles que les fokon'olona malgaches ont été dotées de la personnalité morale.

Il s'agit donc de savoir si les diverses collectivités titulaires de droits sur la terre peuvent avoir la personnalité morale. En effet nous avons dit dans le chapitre qui précède que les droits fonciers sont essentiellement collectifs. Chaque collectivité familiale dispose d'un patrimoine commun sur lequel tous les membres ont des droits égaux et dont l'administration revient au chef de cette collectivité. Au-dessus du groupement familial se situe la collectivité villageoise qui dispose aussi d'un patrimoine commun, comprenant les biens d'intérêt général, tels que les pâturages, etc. administrés par le chef de ladite collectivité assisté d'un conseil. Ainsi il y a en Afrique noire deux sortes de collectivismes, d'ailleurs complémentaires : le collectivisme familial et le collectivisme villageois. Dès lors famille et village sont-ils des entités organisées susceptibles d'avoir une existence juridique distincte de celle de leurs membres, ou sont-ils seulement des agrégats d'individus, présentant peu d'intérêt pour le juriste, ces individus étant seuls titulaires de droit? En la matière deux thèses s'affrontent, celle de la négation de la personnalité juridique à ces collectivités et celle de l'affirmation de leur aptitude à être élevées à la vie juridique (1).

1. Précisons dès le départ que la notion de personnalité morale pose en droit français certains problèmes qui ne sont pas encore entièrement résolus. Ils sont relatifs à la nature propre de la personnalité morale. Pour certains auteurs, elle ne peut être considérée comme une réalité, pour d'autres elle n'est qu'une fiction, enfin pour une troisième catégorie d'auteurs, c'est une réalité. Ainsi, pour Vareilles-Sommières (*Les personnes morales*, 1902), les effets qui découlent de la notion de personnalité morale ne peuvent s'expliquer que par l'existence des liens contractuels entre les membres de l'organisation considérée. Pour Planiol (*Droit civil*, tome I) ils s'expliquent par l'idée de propriété collective. Pour d'autres comme M. Savatier (*Traité pratique* de Planiol et Ripert, tome I) c'est une réalité technique; ces auteurs-ci ont en quelque sorte l'appui de ceux qui soutiennent que l'on ne peut nier la réalité des personnes morales, car ce qui caractérise un sujet de droit, c'est l'existence d'une volonté; or les personnes morales ont bien une volonté collective. Il n'est pas de notre intention de prendre part à cette controverse. Pour le besoin de notre analyse nous acceptons comme un postulat la réalité de la personnalité morale; autrement notre prise de position sur la question de savoir si les collectivités négro-africaines peuvent avoir une personnalité morale serait sans objet.

### 1 — THÈSE NIANT L'APTITUDE DES COLLECTIVITÉS A LA PERSONNALITÉ MORALE

A notre connaissance, cette thèse a été soutenue pour la première fois par M. Guy Malengreau (1). Selon cet auteur belge, dont nous allons suivre de très près le raisonnement, pour qu'un groupement constitue une personne morale non pas fictive mais réelle, il ne suffit pas d'une participation à des traits communs, d'une union matérielle, comme celle qui découle de la parenté, il faut une finalité commune, formellement distincte de la fin individuelle de chacun des membres du groupe. Or cette finalité commune est absente des groupements indigènes fondés sur le lien de parenté. Selon lui, la constitution d'un patrimoine commun, même ajouté à une solidarité économique, n'est pas une condition suffisante de l'existence de cette finalité commune.

Dans les groupements familiaux négro-africains, les activités individuelles ne sont pas mises en commun dans un but intéressant ces groupements en tant que tels; ceux-ci doivent s'effacer devant le moi égoïste de chacun des membres. Et si certains de ceux-ci sont prêts à renoncer provisoirement à leur intérêt particulier, dans l'espoir de trouver plus tard la compensation de leur sacrifice, l'idée de poursuivre en même temps un intérêt distinct de la somme de leurs intérêts individuels leur est étrangère. D'autre part le double caractère d'unité et de permanence qui constitue les traits marquants des groupements familiaux négro-africains ne suffit pas davantage pour leur accorder la personnalité, car l'unité est purement matérielle et non idéale, la seule condition nécessaire et suffisante de l'existence de la personnalité morale étant la conscience d'une finalité commune.

L'auteur en vient aux groupements politiques. Il constate d'abord et non sans raison, que l'État est une personne morale, parce que les activités individuelles y sont au service d'une fin sociale, orientées vers cette fin sociale, disposées et organisées en vue de cette fin sociale. Les groupements négro-africains, même exclusivement politiques, n'entrent que très imparfaitement, selon lui, dans la définition de l'État, personne morale. Le sens de la « généralité » leur fait complète-

1. Guy Malengreau, *Les droits fonciers coutumiers chez les indigènes du Congo belge*, mémoire, Institut royal colonial belge, Bruxelles, Falk fils, Georges Van Campenhout.

ment défaut. Le souci de l'intérêt général comme tel, la conscience d'une subordination de la partie au tout, est d'ailleurs l'indice d'un haut degré de civilisation qu'il serait vain d'exiger d'un peuple primitif. L'État n'est personne morale que pour autant qu'il est une réalité, non seulement dans l'ordre moral et juridique, mais également dans l'ordre psychologique. Enfin notre auteur nous met en garde contre la confusion entre l'esprit de solidarité et le sens de la « généralité », car la distance est grande entre la solidarité inorganique fondée sur la réciprocité et l'acceptation d'une subordination des intérêts individuels à l'intérêt commun.

Ainsi, selon cet auteur, les collectivités négro-africaines, groupements familiaux ou groupements politiques ne peuvent prétendre à la personnalité juridique. La conscience d'une finalité commune distincte des buts individuellement poursuivis, est l'élément fondamental de toute personnalité morale. Cette opinion qui fait de la personnalité morale une question beaucoup plus psychologique que juridique n'emporte pas notre conviction. Certes la notion de personnalité morale a été dégagée dans des systèmes juridiques qui ont atteint un degré d'abstraction auquel les coutumes négro-africaines ne sont pas encore arrivées. Simple technique juridique, ou réalité, nous pensons cependant que la personnalité morale ne peut être attribuée qu'à des groupements présentant certains critères objectifs. De ce fait son attribution dépend beaucoup moins de l'intention des membres du groupement considéré que de l'existence de ces critères objectifs. Il nous paraît fort incertain que l'individu qui participe à une société commerciale, groupement dont on ne peut douter de la personnalité morale, en vue de faire fructifier ses apports, ait eu conscience d'une finalité commune. L'achat des actions en bourse qui donne à celui qui l'effectue la qualité de membre d'une société donnée, et souvent à titre bien temporaire, montre bien que les facteurs déterminants d'une personnalité morale ne sont pas d'ordre psychologique. Celui qui achète des actions d'une société pense beaucoup moins à celle-ci qu'aux profits personnels qu'il peut en tirer. A la naissance de tout groupement susceptible d'être doté de la personnalité morale, se réalise un concours d'intérêts individuels. L'intérêt collectif [1] qui se dégage de cette mise en commun d'actions individuelles se

1. L. Michoud, *La théorie de la personnalité morale et son application en droit français.*

traduit par une réalité positive à laquelle le législateur accorde ou n'accorde pas la vie juridique. Et bien mieux, une analyse plus approfondie de cette réalité montre bien que l'intérêt collectif n'est en fin de compte qu'au service des intérêts individuels (1).

Nous pensons donc qu'il est inexact de refuser la personnalité morale aux collectivités négro-africaines pour la seule raison qu'elles sont égocentristes (2). Le débat autour de la question de savoir si un groupement donné peut être une personne morale se situe sur le plan juridique et ne s'enlise pas dans les incertitudes des recherches psychologiques. La Cour de Cassation a rappelé en des termes clairs les conditions dans lesquelles un groupement peut être élevé à la vie juridique. Selon son arrêt en date du 28 janvier 1954,

la personnalité civile (morale) n'est pas une création de la loi, elle appartient en principe à tout groupement pourvu d'une possibilité d'expression collective pour la défense des intérêts licites, dignes par suite d'être juridiquement protégés (3).

Peut-on soutenir que cette possibilité d'expression collective n'existe pas dans les collectivités négro-africaines et que celles-ci n'ont pas d'intérêts dignes d'être juridiquement protégés?

## 2 — THÈSE FAVORABLE A L'ATTRIBUTION DE LA PERSONNALITÉ MORALE AUX COLLECTIVITÉS NÉGRO-AFRICAINES

Cette thèse est soutenue par M. le doyen Decottignies dans un article (4). Cet auteur étudie le problème dans un cadre plus large que celui de notre étude. En effet, il distingue les personnes morales d'origine européenne et les personnes morales du droit local, c'est-à-dire les groupements existant déjà dans le cadre juridique négro-africain. Seuls ces groupements nous intéressent ici.

Dans la plupart des pays d'outre-mer, l'homme vit encadré dans des collectivités plus ou moins larges qui se superposent les unes

1. Hamel, *Les limites de la personnalité morale.*
2. Guy Malengreau, *op. cit.*, p. 62.
3. Cour de cassation, 28 janvier 1954, D-1954 *Jurisp.* p. 217. M. Waline parle d'intérêts dignes de protection sociale, *cf. Traité élémentaire de droit administratif*, p. 172.
4. Decottignies, *Personnalité morale en Afrique noire*, in *Annales africaines*, 1958, p. 11 à 36.

aux autres (famille, clan, village, tribu, principauté et parfois empire) ou s'étendent par couches horizontales dans la société autochtone (classe d'âge, confrérie, corporation)...

Comment le juriste, mis en présence de ces groupements, ne songerait-il pas tout naturellement à la personnalité morale? Celle-ci paraît merveilleusement s'adapter à la vie des collectivités qui représentent des intérêts fort respectables (1).

Parmi les groupements négro-africains, il distingue ceux qui sont susceptibles d'avoir la personnalité morale et ceux qui ne le sont pas. En effet tous n'ont pas cette possibilité d'expression collective et ne représentent pas des intérêts toujours dignes de protection. Parmi ces collectivités il y en a seulement deux qui présentent un intérêt pour notre sujet; il s'agit de la famille et de la collectivité villageoise. Ces deux groupements peuvent-ils être considérés comme des sujets de droit?

On peut, de prime abord, répondre négativement en ce qui concerne la famille. Comment, en effet, peut-on accorder la personnalité morale, notion élaborée par les systèmes juridiques européens, à la famille négro-africaine, alors que la famille française elle-même en est dépourvue? Les efforts de M. Savatier (2) n'ont pas abouti à la reconnaissance de la personnalité morale à la famille, car ils ne sont pas arrivés à bout de cette objection selon laquelle la famille n'est pas une entité organisée et que de ce fait, elle n'a pas cette possibilité d'expression collective, condition nécessaire à l'existence de la personnalité morale.

Mais pour M. Decottignies, ce n'est pas pour cette raison que la personnalité morale doit être refusée à la famille négro-africaine. Reprenant la thèse de M. Bourjol qui assimile celle-ci à la famille romaine (3) il estime que la famille négro-africaine ne peut être promue à la vie juridique, car tout comme dans la famille romaine « le père de famille dans le système africain a lui aussi une conception foncièrement individualiste de ses droits... même dans le type d'organisation gentilice, qui adjoint un conseil d'anciens au père; celui-ci affirme sa propriété sur le bien collectif. Le conseil a un rôle plus moral

1. Decottignies, *Personnalité morale* p. 12.

2. Savatier, *Les métamorphoses économiques et sociales du droit civil d'aujourd'hui;* pour lui, la famille est une personne morale méconnue.

3. *Théorie générale des coutumes juridiques africaines*, thèse, Toulouse, 1952. *Essai sur la transformation et l'évolution dialectique de la famille africaine de la « gens » au « ménage »*, in *Revue juridique et politique de l'Union française*, 1957.

que juridique » (1). Nous avons assez montré, par ailleurs, le rôle du chef tant dans la famille qu'à l'intérieur de la collectivité villageoise, pour qu'il soit encore nécessaire d'y revenir (2). Précisons toutefois que la famille négro-africaine n'est pas comparable à la famille romaine et que son chef est loin d'être aussi heureux que le paterfamilias, seul titulaire de droits dans le droit romain (3). Si l'on peut la comparer à des institutions propres à d'autres peuples, c'est à la *zadruga* slave ou à la *marke* germanique. En effet, la famille négro-africaine se présente comme une réunion de plusieurs ménages, ayant un conseil formé par les chefs de ces ménages et vivant sur un patrimoine commun qui n'exclut pas les patrimoines particuliers. Ce patrimoine commun est donc le bien de toute la famille et se distingue des droits dont disposent les différents éléments. Le chef n'a pas plus que les autres des droits particuliers sur ce patrimoine commun. Il représente la communauté familiale avec le concours du conseil sans pouvoir, pour cela, être considéré comme seul sujet de droit.

Dès lors la famille négro-africaine ne se présente pas comme un groupement inorganisé d'individus. C'est une collectivité organisée; sa morphologie et sa structure interne en font une institution différente, non seulement de la famille romaine, mais aussi de la famille européenne d'aujourd'hui. En tant qu'unité sociale doublée d'une unité économique, tous ses membres travaillent pour une finalité commune. L'existence d'un conseil structuré, en tant qu'organe d'expression collective, échappant à l'autorité du seul chef, et l'existence d'un patrimoine commun distinct des patrimoines individuels, ajoutées au fait que la famille est l'unité économique de base en Afrique noire, sont bien des raisons suffisantes pour considérer la famille négro-africaine comme support de droits, distincts des droits de ses membres, et de ce fait susceptible d'être une personne morale?

---

1. Decottignies, *op. cit.*, p. 27.
2. *Cf. supra*, la terre est un bien inaliénable.
3. En effet, juridiquement, seul le paterfamilias peut avoir un patrimoine, car il a la pleine capacité juridique (Ellul, tome I). L'attribution de biens aux autres membres de la famille africaine peut rappeler la pratique des pécules du droit romain. Il n'en est pourtant rien, car le pécule profectice conféré par le parterfamilias, est un moyen laissé à celui-ci pour exploiter ceux qui sont sous sa puissance. En droit africain, le patrimoine individuel est exclusif et ne dépend que de l'autorité de son titulaire; à l'intérieur de la collectivité familiale négro-africaine, à côté du patrimoine collectif soumis à l'autorité du chef, autorité qui se manifeste par de simples actes d'administration, il existe des patrimoines individuels sur lesquels ce chef n'a aucun pouvoir. Or le patrimoine est bien l'émanation de la personnalité juridique.

Si le doyen Decottignies refuse la personnalité morale aux groupements familiaux, il l'accorde volontiers aux collectivités villageoises, car celles-ci « sont le support des droits portant sur la terre » (1). En effet la collectivité villageoise présente tous les critères habituellement retenus pour la reconnaissance de la personnalité morale à un groupement. Elle dispose d'un conseil composé généralement de tous les chefs de quartiers et présidé par un chef. Ce conseil prend toutes les décisions concernant la communauté villageoise. En tant qu'organe d'expression collective et de défense d'intérêts différents de ceux des membres de la communauté, il n'est pas dominé par la personnalité du chef. D'autre part la communauté villageoise dispose d'un patrimoine, composé de biens qui lui sont propres, même s'il s'exerce sur ceux-ci des droits individuels : il s'agit des biens d'intérêt général comme les pâturages, etc. Il n'en est pas autrement aujourd'hui dans le droit administratif français. Les jardins et les places publics sont, sans aucun doute, les biens de la commune laissés à la disposition des membres de celle-ci.

Dès lors, peu importe à notre sens que les Nègres aient conscience d'une finalité commune ou le sens de la « généralité ». La personnalité morale est une création objective. En réalité la reconnaissance de la personnalité morale à un groupement dépend de facteurs politiques beaucoup plus que de considérations juridiques. Par exemple, à l'époque révolutionnaire, où on était peu favorable aux groupements, pour des raisons politiques, la notion de personnalité était très limitée dans son champ d'expansion. La création des sociétés anonymes était soumise à l'autorisation gouvernementale. Il a fallu attendre la loi du 24 juillet 1867 pour voir disparaître cette autorisation. La loi du 1er juillet 1901, votée aux plus mauvais moments des rapports entre l'Église et l'État, et qui était destinée, à n'en pas douter, à la lutte contre les congrégations religieuses, en reconnaissant aux associations une personnalité plus ou moins étendue suivant qu'elles sont reconnues d'utilité publique ou seulement déclarées, témoigne bien de l'influence de la politique sur l'attribution de la personnalité morale aux groupements (3).

---

1. Decottignies, *op. cit.*, p. 31.
2. *Cf.* loi du 14 juin 1791.
3. P. Durand, *L'évolution de la condition juridique des personnes morales*, in *Études Ripert*, tome I.

Il n'en va pas autrement pour les collectivités négro-africaines. « A vrai dire, note M. Decottignies, la jurisprudence semble avoir voulu barrer la route de la personnalité aux collectivités villageoises. » Cette position jurisprudentielle, qui a d'ailleurs évolué, traduit à notre sens l'attitude de l'administration coloniale face aux collectivités autochtones en Afrique noire. Il paraît difficile de reconnaître la personnalité juridique à des entités dont l'autorité peut concurrencer celle de l'administration coloniale. D'autre part en matière foncière, la politique coloniale consistait à favoriser l'individualisation des droits, la fixation des individus sur les terres qu'ils cultivaient, et de ce fait, la naissance de la propriété privée individuelle. Ainsi un jugement du tribunal de Dakar en date du 22 mars 1924 (1) avait refusé au chef de la communauté léboue de la presqu'île du cap Vert le droit de faire respecter les droits de la communauté par voie d'opposition à une réquisition d'immatriculation. Il s'agissait de favoriser l'affirmation de l'individu et de ses droits en face des collectivités dans lesquelles il se trouve inséré. De ce fait ce n'était qu'à lui seul que l'on pouvait reconnaître la qualité de sujet de droit. L'élément politique l'emporte sur l'élément juridique (2).

Quoi qu'il en soit, il nous semble hors de doute que les collectivités titulaires de droits fonciers ont une aptitude à la vie juridique, aptitude qui se concrétisera si l'ordre politique le permet. Envisagées du seul point de vue des droits coutumiers, elles sont les seuls supports des droits portant sur la terre.

## Section II

## NATURE JURIDIQUE DES DROITS FONCIERS

Nous avons dit que les groupements familiaux et les collectivités villageoises sont les supports de droits portant sur la terre. Mais leurs droits s'analysent-ils en droit de propriété?

---

1. *Recueil Dareste*, 1924, III, p. 106.

2. La jurisprudence elle-même a évolué dans un sens favorable à la personnalité morale des collectivités; elle autorise de plus en plus le chef de la terre ou tout autre chef coutumier ainsi que toute personne appartenant à la collectivité, à défendre les droits appartenant à celle-ci. Tribunal de Lomé, 28 novembre 1947, *Penant*, 1948, I, p. 279; Cour d'appel de Dakar, 31 août, *Recueil JAN*, 1956, p. 112.

Si l'on se réfère aux attributs essentiels du droit de propriété, on est tenté de répondre par l'affirmative. Mais si l'on considère la propriété comme un droit spécifiquement économique, certaines nuances s'avèrent alors nécessaires, car les relations entre ces collectivités et leurs domaines ne sont pas uniquement des relations économiques. Ceci nous amène à préciser comment les droits fonciers, à travers les systèmes juridiques négro-africains rappellent le droit de propriété, et pourquoi cependant leurs titulaires ne se trouvent pas tout à fait dans la situation d'un propriétaire.

### 1 — DANS QUELLE MESURE LES DROITS FONCIERS TRADITIONNELS PEUVENT-ILS S'ANALYSER EN DROIT DE PROPRIÉTÉ?

Si l'on définit la propriété comme le « droit, le titre en vertu duquel une chose appartient en propre, c'est-à-dire en exclusivité à quelqu'un », il n'y a pas de doute que les dites collectivités peuvent être considérées comme propriétaires de leurs domaines. Tout comme le droit de propriété, les droits fonciers, tels qu'ils existent dans les systèmes juridiques négro-africains, sont des droits réels établissant un ensemble de relations juridiques entre les collectivités qui en sont titulaires et les domaines sur lesquels ils portent. Ces relations juridiques traduisent l'étendue des pouvoirs que ces collectivités peuvent exercer sur leurs terres. Ces pouvoirs se manifestent comme une véritable souveraineté et rendent de ce fait illégitime toute concurrence à l'égard des mêmes terres. Cette souveraineté, dans ses manifestations concrètes, produit certains effets dont la réglementation s'avère nécessaire dans l'intérêt de l'ordre social. Mais cette réglementation qui varie suivant le temps et les lieux, n'altère pas les caractères et attributs propres au droit de propriété. Les coutumes négro-africaines connaissent aussi cette réglementation. Mais celle-ci, pas plus à travers les coutumes négro-africaines qu'à travers les systèmes juridiques européens, ne peut détruire les particularités propres au droit de propriété, particularités qui découlent de sa nature même et permettent de le distinguer des autres droits réels. En tant que droit réel, *jus in re*, la propriété établit un lien entre le propriétaire et sa chose, indépendamment de toute autre personne. Les liens entre les collectivités négro-africaines et leurs terres présentent les

mêmes caractéristiques, en ce sens que celles-ci sont soumises d'une façon absolue et exclusive à leurs actions.

Les droits qui portent sur la terre confèrent à leurs titulaires un pouvoir juridique complet, la *plena in re potestas*. Les collectivités bénéficiaires des droits fonciers jouissent de leurs terres comme elles veulent. En principe, souveraines sur leurs biens, elles sont irresponsables dans l'exercice de leur droit. Elles retirent de leurs domaines toutes les utilités possibles. N'étant pas limitées dans l'exercice de leur droit, il n'appartient qu'à elles seules d'apprécier l'efficience de l'usage qu'elles font de leurs terres, et nul autre ne peut être fondé à rechercher ou à apprécier l'intérêt qui les guide lorsqu'elles veulent user de leur droit. En outre, les droits fonciers sont exclusifs, en ce sens qu'ils se traduisent par un monopole au profit de leurs titulaires. L'exclusivité qui découle du pouvoir illimité que les collectivités ont sur leurs terres a pour conséquence que celles-ci peuvent, sans aucun risque, empêcher que d'autres s'établissent sur leurs domaines, même si cet établissement ne leur cause aucun préjudice [1].

Ainsi les droits que les diverses collectivités exercent sur leurs terres présentent toutes les caractéristiques du droit de propriété. Tout comme le droit de propriété, les droits fonciers, tels qu'ils sont définis et réglementés par les coutumes traditionnelles négro-africaines, sont absolus et exclusifs. Les liens entre les groupements familiaux ou les collectivités villageoises, titulaires de droits fonciers, et la terre, objet de ce droit s'analysent donc, *a priori*, en des liens entre un propriétaire et sa chose. Et pourtant, à notre sens, certaines nuances s'imposent qui touchent à la nature de la chose objet de ces droits, autant qu'à l'état d'esprit de leurs titulaires.

### 2 — LES DROITS FONCIERS NE SONT PAS DE VÉRITABLES DROITS DE PROPRIÉTÉ

Avant d'arriver à l'analyse de la nature des liens qui unissent les collectivités titulaires de droits fonciers à leurs terres, il conviendrait de donner certaines précisions concernant l'étendue des pouvoirs de ces collectivités sur leurs

1. Nous étudierons plus loin la situation des étrangers au regard des droits fonciers d'une collectivité dont ils ne sont pas membres.

domaines. En effet pour certains auteurs, les droits fonciers, tels qu'ils existent dans les coutumes négro-africaines, ne peuvent pas être considérés comme des droits de propriété, parce qu'ils portent sur la terre. Or celle-ci est une chose, inaliénable. Selon eux, il ne saurait y avoir de droit de propriété si celui qui en est titulaire ne peut pas aliéner son bien. Tout au plus les collectivités titulaires de droits fonciers peuvent-elles être considérées comme usufruitières, n'ayant que l'*usus* et le *fructus*. Certes, si l'on définit, comme le fait l'article 544 du Code civil, « la propriété comme le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue » on a quelque scrupule à conférer la qualité de propriétaires à quelqu'un qui n'a qu'une souveraineté très limitée sur sa chose. Comment peut-on, en effet, affirmer sans aucune nuance que celui qui ne peut faire aucun acte de disposition sur sa chose en est réellement le propriétaire? Le despotisme du propriétaire ne semble pas, *a priori*, souffrir d'exception. Et la souveraineté qui est de la nature même du droit de propriété semble avoir effrayé les rédacteurs du Code civil dans les conséquences sociales qu'elle implique, et les avoir contraints à en limiter les effets. Après avoir affirmé que la propriété est un droit absolu, ils ont jugé nécessaire de la ramener à une relativité qui la minimise en précisant qu'on ne doit pas en faire un « usage prohibé par les lois ou par les réglements ». Cette apparente incohérence de l'article 544 du Code civil traduit non seulement la force du propriétaire face à sa chose, mais aussi le souci de ses rédacteurs de tenir compte des données de l'ordre social. Quoi qu'il en soit, la propriété, en tant qu'institution juridique, se présente comme une souveraineté qui ne connaît pas, *a priori*, de limitation. Comment dès lors, peut-on considérer les bénéficiaires des droits fonciers comme des propriétaires alors que leur pouvoir est limité? Car, quelles que soient les atteintes qui lui sont portées, quels que soient les efforts accomplis pour en limiter les effets, le principe de la propriété n'est pas conçu comme susceptible de relativité.

Cependant l'opinion qui refuse la qualité de propriétaires aux collectivités titulaires de droits fonciers, parce qu'elles ne peuvent pas aliéner leurs terres, repose, à notre avis, sur une équivoque fondamentale. Le droit positif a consacré l'habitude de présenter le droit de propriété sous une forme abstraite, voire mathématique : propriété = *usus* + *fructus* + *abusus*. L'*usus* et le *fructus* traduisent l'usufruit et supposent donc

nécessairement l'existence d'une deuxième personne juridiquement capable d'apporter l'*abusus* pour que la propriété se réalise. Dès lors que l'*abusus* manque, on se trouve en face de tout autre chose qu'un véritable droit de propriété.

C'est là une manière trop systématique de présenter le droit de propriété et une interprétation bien trop large de l'*abusus*. En effet, si l'on se réfère au droit romain, à qui les systèmes juridiques modernes doivent cette définition du droit de propriété [1], l'*abusus* implique seulement que l'on donne à sa chose une affectation définitive, qu'on en fait un usage définitif non susceptible de se répéter. Ceci est d'autant plus remarquable dans les cas où l'*usus* et l'*abusus* se confondent : ainsi en est-il des choses consomptibles dont on ne peut user qu'en les consommant. On va exiger l'*abusus* à propos des choses durables pour que l'on puisse s'en déclarer propriétaire. Néanmoins l'élément *abusus* recouvre des réalités fort différentes et la propriété d'une chose inaliénable est parfaitement concevable. Ainsi en est-il des libéralités à charge d'inaliénabilité, par exemple : le donateur transfère la propriété de la chose, objet de la libéralité, au donataire sous réserve que celui-ci ne s'en dessaisira pas. Les pouvoirs du donataire sur la chose ne comportent pas la faculté d'aliéner. Peut-on en conclure qu'il n'en est pas propriétaire? Certainement pas, car il n'y a pas d'autre titulaire de droit sur la chose inaliénable. Les relations juridiques entre le donataire et la chose frappée d'inaliénabilité sont exclusives de toutes autres et sont bien celles du propriétaire et de sa chose. « La propriété d'une chose inaliénable est encore la propriété, car elle est toujours le droit à la généralité des services de la chose, et ce droit peut d'un instant à l'autre, si l'inaliénabilité cesse, comprendre le droit d'aliéner [2] ». De ce fait, il est inexact d'affirmer que la famille ou la collectivité villageoise en Afrique occidentale ne sont pas propriétaires de leurs domaines parce que ceux-ci sont inaliénables. Propriété et inaliénabilité ne sont pas antinomiques. La deuxième limite la première sans la détruire.

En réalité l'existence du droit de propriété dépend de la nature des objets sur lesquels il porte et de celle des

---

1. *Cf.* Demolombe, *Cours de Code civil*, tome IX, pour qui « le vrai droit de propriété effacé pour ainsi dire de nos institutions pendant plusieurs siècles a reparu dans nos lois nouvelles »; R. Gonnard, *La propriété dans la doctrine et dans l'histoire*, Paris, 1943, pour qui « le Code civil consacre le retour aux formules romaines ».

2. De Vareilles-Sommières, cité par Guy Malengreau, *op. cit.*, p. 71.

relations qui s'établissent entre l'homme et sa chose. Envisagé comme un droit spécifiquement économique, le droit de propriété ne peut porter que sur des choses susceptibles de transaction. L'appropriation n'est possible que des choses qui, de par leur nature ou de par une décision de la loi, font partie de la catégorie des *res in commercio*. Cette classification des choses en *res extra commercium* et des *res in commercio* qui a des effets sur le fond même du droit est génératrice de certains effets juridiques. Seules les choses entrant dans la deuxième catégorie peuvent faire l'objet d'actes juridiques, donc susceptibles d'appropriation. Or la terre, dans bien des coutumes négro-africaines, et pour des raisons que nous essaierons d'analyser plus loin, fait partie de la catégorie des *res extra commercium*. Elle n'est pas considérée comme un bien susceptible d'actes juridiques. Elle est plus qu'un simple objet soumis à l'autorité des hommes. De ce fait, on en exploite toutes les utilités, sans pour cela pouvoir se comporter à son égard en souverain propriétaire. Certes, comme nous l'avons dit plus haut, les droits fonciers sont tout aussi absolus et exclusifs que ceux résultant des biens juridiques entre le propriétaire et son bien. Cependant les seuls attributs objectifs du droit de propriété sont incapables de rendre compte de la véritable nature des liens qui unissent les collectivités négro-africaines à leurs terres.

Sur les liens purement juridiques qui existent entre les hommes et leurs terres en Afrique se greffent des liens de toute autre nature. Si la terre leur appartient c'est autant parce qu'ils y ont des droits que parce qu'elle apparaît comme leur prolongement. Ici interviennent les systèmes de croyances et d'interprétation des choses. Levy-Brühl a tenté d'expliquer la nature spéciale de ces liens en développant sa théorie de la participation (1). Il se produit une sorte d'identification entre le propriétaire et son bien. « L'essence de la propriété est un lien mystique établi entre la personne qui possède et les objets qui participent d'elle en quelque sorte (2). La définition classique du droit de propriété s'avère incapable de rendre compte de ces liens qui confèrent pourtant à la propriété toute sa force. La propriété est d'abord un fait. Avant qu'il y ait un droit de propriété il y a d'abord le simple fait

1. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives;* mentalité primitive; même sens, Fustel de Coulanges, *La cité antique.*
2. *Id.*, p. 388.

de propriété qui recouvre des réalités fort diverses, qui implique des liens différents par leur nature et qui ne peuvent pas se ramener aux simples et seuls liens juridiques. Dès lors, affirmer que les droits qui portent sur la terre en Afrique occidentale sont de simples droits de propriété, c'est nier tous ces liens qui font partie du fait de propriété et qui continuent de jouer un rôle primordial dans les coutumes agraires. D'ailleurs ces liens de nature autre que juridique qui existent entre le propriétaire et sa chose ne semblent pas avoir complètement disparu des systèmes juridiques modernes. Quand, dans la déclaration des Droits de l'homme de 1789, le droit de propriété est qualifié de « sacré » on entend mettre l'accent sur ces liens particuliers plutôt que sur ses éléments juridiques constitutifs.

Les relations entre les titulaires de droits fonciers et leurs terres sont donc en Afrique occidentale fort diverses. On ne peut les faire ressortir en donnant au mot propriété le sens qu'il a aujourd'hui. Et H. Labouret a raison lorsqu'il écrit à propos des droits fonciers tels qu'ils existent dans les coutumes négro-africaines :

> Le mot propriété, dont nous usons, bon gré mal gré, à notre insu, au sens romain, avec ses attributs si crûment dessinés, ne convient pas ici : son seul emploi serait souvent source d'erreur. Celui de possession ou de droit possessif exprime mieux la relation conçue de l'homme avec son « bien » (1).

Et Dareste avait écrit : « Ce n'est ni la propriété, ni la négation de la propriété, c'est autre chose (2). » La complexité des liens entre la terre et les hommes qui s'en réservent l'usage fait que les droits fonciers sont plus et moins que le droit de propriété tel que celui-ci est défini par les systèmes juridiques modernes. Mais ce dernier s'en dégagera, quand les liens qui ne sont pas de nature juridique perdront leur force. Il faudrait d'abord un changement d'état d'esprit qui fera évoluer les idées vers le concept purement juridique de propriété. Car, comme l'a dit M. F. Perroux, « psychologiquement la propriété est un état d'esprit, une réaction consciente de l'agent en face d'un bien qui lui fait penser et dire « mon, ma ». Cette réaction se situe et se consolide dans un ensemble de croyances

1. H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, p. 58.
2. P. Dareste, *Le régime de la propriété foncière en Afrique occidentale française*, Dareste, 1908.

du groupe qui procède à la fois du système économique et de la tradition » (1). Cette réaction consciente implique que les droits fonciers perdent leur caractère mystique et que la terre passe de la catégorie des *res extra commercium* dans celle des *res in commercio*. Ce qui fait la force ou la faiblesse des systèmes juridiques modernes, c'est de conserver les institutions qui se sont développées à travers l'histoire tout en perdant la « foi » qui les a inspirées au départ. Les droits fonciers traditionnels tels qu'ils apparaissent à travers les coutumes sont constitués de liens divers qui ne sont pas exclusifs des liens purement juridiques caractérisant le droit de propriété. Du triomphe de ces derniers dépend la transformation des droits fonciers en véritable droit de propriété.

1. F. Perroux, *Répétitions écrites d'économie politique.*

CHAPITRE VI

# LA TERRE ET LES CROYANCES TRADITIONNELLES OUEST-AFRICAINES

La terre n'est pas uniquement considérée comme une richesse en soi. Elle est plus que cela et fait partie des multiples divinités qui peuplent les panthéons des divers groupements ethniques vivant en Afrique occidentale. Et si l'étude de sa position particulière dans la conception négro-africaine du monde ne ressort pas, *a priori*, au domaine des recherches juridiques, il faut cependant souligner qu'on ne peut comprendre son statut spécial dans les systèmes juridiques traditionnels que si l'on met en lumière les croyances inspirées par elle aux hommes qui, à travers plusieurs générations, ont élaboré des corps de normes destinées à régler les rapports quotidiens imposés par la vie en société.

La terre est un bien sacré, et ce caractère se traduit par la nature particulière des liens qui l'unissent aux hommes qui en prennent possession. D'autre part les rites qui, le plus souvent, accompagnent sa mise en valeur manifestent encore davantage ce caractère sacré.

## Section I

## LA TERRE EST UN BIEN SACRÉ

La religion [1] tient une place cardinale dans les institutions négro-africaines. Elle assure la cohésion sociale en servant,

1. *Cf.* R. P. P. Tempels, *Philosophie bantoue*, Paris, in *Présence africaine*, 1949; cet auteur a tenté une interprétation rationnelle des croyances négro-africaines. Selon lui, celles-ci sont fondées sur la notion de force vitale, élément dynamique de la vie, qui fait intervenir des forces naturelles supérieures aux forces humaines et en assure la pérennité.

dans la plupart des cas, de fondement à l'autorité. De la stricte observance des préceptes religieux dépend la prospérité de la société. Son importance même dans la vie matérielle est donc considérable, car les diverses manifestations de la vie, tant dans le règne animal que dans le règne végétal, s'expliquent, pour une grande partie, par l'intervention de forces surnaturelles. Une telle conception suppose non seulement la connaissance des phénomènes naturels, mais aussi leur classification pour délimiter les domaines où ils se produisent.

Chaque phénomène naturel, manifestation du principe dynamique de la vie, a ses lois qui permettent d'en saisir la signification ontologique. A propos de ces diverses croyances que l'on désigne habituellement par l'expression unique de « religion primitive » [1] des thèses apparemment contradictoires ont été soutenues. C'est d'abord celle de Lévy-Brühl pour qui la métaphysique primitive ne peut être comprise que par l'idée de participation et constitue une « mentalité prélogique, imperméable à l'expérience, à la fois animiste, artificialiste et syncrétique, et dont l'efficience technique, assise sur la magie, se réduit à la causalité occasionnaliste ». Cet auteur s'est d'ailleurs rendu compte, à la fin de sa vie, de ce qu'une telle opinion a de catégorique; aussi l'a-t-il atténuée pour l'abandonner ensuite comme en témoignent ses carnets [2].

Contre cette thèse, c'est M. Griaule qui, avec son école, soutient que les Noirs « vivent sur des idées complexes, mais ordonnées sur des systèmes d'institutions et des rites où rien n'est laissé au hasard ou à la fantaisie ». Tout en ne prenant pas parti, on peut reconnaître cependant que les deux thèses ne s'excluent pas, mais se complètent et que l'idée de participation, sans conduire à présenter la métaphysique négro-africaine comme des systèmes de croyances élaborés par une mentalité primitive, en est la notion cardinale, en ce sens qu'elle seule peut faciliter la compréhension des liens qui unissent l'homme à la nature environnante.

---

1. E. Durkheim, en son temps avait réagi contre une telle généralisation : « Tous ceux qu'on avait réunis sous la vague dénomination de sauvages, on les plaçait sur le même niveau et on s'y référait indistinctement. » (in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.)

2. Levy-Bruhl, *Carnets*, PUF, 1949.

Et L. S. Senghor nous en donne la mesure lorsqu'il écrit :

On l'a dit souvent, le nègre est l'homme de la nature. Il vit traditionnellement de la terre et avec la terre, dans et par le cosmos. C'est un sensuel, un être aux sens ouverts, sans intermédiaire entre le sujet et l'objet, sujet et objet à la fois. Il est d'abord sons, odeurs, rythmes, formes et couleurs; je dis tact avant que d'être œil...

Il sent plus qu'il ne voit : il se sent. C'est en lui-même, dans sa chair, qu'il reçoit et ressent les radiations qu'émet tout existant — objet. Ébranlé, il répond à l'appel et s'abandonne, allant du sujet à l'objet, du moi au toi, sur les ondes de l'Autre. Il n'est pas assimilé, il s'assimile, il s'identifie à l'Autre, ce qui est la meilleure façon de le connaître (1).

C'est dans cette voie que doit s'orienter toute recherche sur la conception négro-africaine du monde. Celui-ci se présente, pour reprendre l'image de M. Louis Thomas, comme

une vaste pyramide dont le sommet serait occupé par un Dieu unique, mais relativement impersonnel et la base par les êtres inanimés bien que vivants à certains égards. Dans l'entre-deux se placent, et selon leur degré d'énergie décroissante (participation différente à l'Être suprême), les génies appelés improprement fétiches, délégués de Dieu et intermédiaires nécessaires entre lui et les hommes, les êtres fabuleux (divinités secondaires, sorciers), les hommes proprement dits, les animaux et notamment l'animal totémique et enfin les végétaux. Au sein de ce vaste édifice, pas de faille, ou de solution de continuité, pas le moindre *vacuum formarum* (2).

L'univers négro-africain est donc ordonné; et chaque objet occupe une place suivant sa signification ontologique et le degré de sa participation à l'Être suprême. Certains auteurs, cependant, ont contesté l'existence de ce dernier dans les croyances négro-africaines, et sa présence dans le panthéon nègre, chose récente, serait due aux influences extérieures. Ainsi selon A. B. Ellis, « les peuples de la côte de l'Or (Ghana) ajoutèrent à leur système une nouvelle divinité qu'ils appe-

1. L. S. Senghor, *L'esthétique négro-africaine*, cité par Louis Thomas, *Positivisme et métaphysique, réflexions à propos de la culture noire*, in *Aspects de la culture noire*, n° 24, A. Fayard, 1958.

2. L. Thomas, *op. cit.* p. 87, Parrinder, *Religion d'Afrique occidentale*, Payot, 1950, reconnaît l'existence de diverses divinités allant du Dieu suprême aux objets sacrés doués de pouvoir magique.

laient *Nana Nyânkopon*, c'était le Dieu des chrétiens » (1). Cet auteur a dû amender son opinion lorsqu'il écrivait :

Pendant que je traite de cette divinité, il m'est tout aussi bien permis de déclarer que, sur le vu des documents recueillis entre temps, je tiens maintenant pour inexacte mon opinion naguère exprimée sur l'origine de *Nyânkopon*, le Dieu parallèle chez les peuples de langue ashi, au lieu qu'il soit le Dieu des chrétiens, à eux emprunté et médiocrement déguisé, je le tiens maintenant pour analogue à Mawu, le Dieu du ciel ou l'esprit résidant dans le ciel et j'estime que, toujours comme Mawu, il fut en une certaine mesure confondu avec Yahvé (2).

Nous ne saurions acquiescer à l'idée que la pensée des Nègres de l'Afrique occidentale n'est pas arrivée au degré d'abstraction qui permet la conception d'un Dieu-idée, d'un grand Dieu. Il suffit, en effet, de vivre quelque temps dans les villages non encore touchés par la foi chrétienne ou islamique — et il s'agit de la majorité des Africains de l'ouest — pour se convaincre que l'idée d'un Dieu unique n'est pas le résultat de contacts avec le monde extérieur. Le *Mawu* des Éwé et Fon, le *Nyânkopon* des Twi, le *Faro* des Bambara (3) expriment le même concept : celui d'un Dieu suprême. Nous sommes plutôt enclin à penser que selon les croyances traditionnelles, le Dieu suprême, trop loin, se manifeste à travers des divinités secondaires. Celles-ci se manifestent à leur tour par certains phénomènes naturels qui, vu leur importance dans la vie quotidienne, ont besoin d'être classés et orientés dans le sens du renforcement de « l'énergie vitale de l'être le plus fort de la création : l'homme ». Et c'est avec raison que certains auteurs ont pu écrire : « Le Noir en vénérant ses fétiches est persuadé d'adorer le Maître dont les divinités ne sont que les représentants fidèles : il sait que celles-ci ne seraient, ne pourraient rien sans celui-là (4). »

Parmi ces divinités secondaires, intermédiaires entre le Dieu suprême et les hommes, la terre occupe une place spé-

---

1. A. B. Ellis, *Twi-speaking people*, cité par Parrinder.
2. A. B. Ellis, *Ewe speaking people*, cité par Parrinder. Dans le même sens Parrinder *(op. cit.)* rapporte le témoignage de William Bosman qui avait remarqué chez les Africains de l'ouest la croyance à un grand Dieu. D'ailleurs le mot Mawu chez les Éwé signifie « l'Insurpassable », ce qui indique bien que ces peuples croient en l'existence d'un Être suprême.
3. *Cf.* Germaine Dieterlen. *Essai sur la religion des Bambara*, PUF, 1951.
4. C. Garnier et J. Fralon, *Le fétichisme en Afrique noire*, Paris, Payot, 1951, p. 21.

ciale (1). Comment d'ailleurs, saurait-il en être autrement pour des peuples d'agriculteurs qui lui doivent tout? La plupart des peuples de l'Afrique occidentale lui vouent un culte spécial. « La terre est l'objet d'un culte chez les populations agricoles, c'est-à-dire l'immense majorité des noirs. Une tribu qui s'installe dans un pays fait alliance avec la terre, non pas avec la planète, mais avec l'esprit de ce territoire déterminé (2). » Chez les Ashanti, la terre *Asase Ya* est habitée par un esprit dont le jour de création est le jeudi (3). De ce fait, tout travail agricole est interdit ce jour-là par les coutumes ashanti. Pour les *Ana* et autres groupements ethniques du centre du Togo la « coutume est formelle : la terre est à Dieu et le village n'a qu'un droit de jouissance sur son patrimoine foncier réparti entre les familles qui le composent » (4). Pour les Ibo comme pour les autres peuples de la Nigeria,

la terre est la déesse-mère, l'esprit de fécondité la plus proche et la plus chère de toutes les divinités. Certaines de ses statues se trouvent dans les temples des Ibo Mbari... Telles quelles, ces statues rappellent quelques madones d'Italie et plus encore Ast ou Iris avec son enfant, Horus. Les attitudes de ces deux déesses sont très similaires, souvent aussi, comme pour les déesses crétoises, des serpents sont représentés à la suite de la grande mère Ibo (5).

D'après les recherches de C. Garnier et J. Fralon les populations du nord Togo assimilent la terre (Tenga) à un être hermaphrodite possédant une force émanant des esprits de la brousse. Selon ces mêmes auteurs les *Trowo* que vénèrent les Éwé sont des esprits étroitement liés à la terre (6). Et les travaux relativement anciens d'auteurs comme Delafosse, Labouret, attestent que les autres peuples d'Afrique occidentale ne considèrent pas la terre dans sa simple matérialité (7).

---

1. H. Labouret, *La terre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du Cercle de Gaoua*, en annuaires et mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, 1916, p. 305-316.
2. H. Deschamps, *Les religions d'Afrique noire*, PUF, p. 27.
3. K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, p. 40, Rattray, Ashanti.
4. Rapport de l'administration française à l'ONU sur le Togo, 1947.
5. Talbot, cité par Parrinder, *op. cit.*, 60.
6. C. Garnier et J. Fralon, *op. cit.*, p. 52 et suite.
7. *Cf.* entre autres M. Delafosse, *Civilisations négro-africaines*, Paris, Stock, 1925; *Les Noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1921; *Les Nègres*, Paris, Rieder, 1927; Labouret, *Les Manding et leur langue*, Paris, Larose, 1931; *Les tribus du rameau lobi*, Institut d'ethnologie, Paris, 1931.

Tous les auteurs qui ont étudié les droits fonciers tels qu'ils sont réglementés par les coutumes s'accordent donc sur le caractère sacré de la terre, dont de récentes recherches en pays agni en Côte d'Ivoire soulignent l'influence sur le régime juridique des droits exercés par les collectivités sur leurs domaines.

La terre, « assié », est en effet, tout particulièrement un objet de vénération; avec « Niamyien », le ciel, ce sont les deux forces aux caractéristiques assez vagues qui dominent la cosmogonie Agni. C'est à la terre en tant que source de fécondité que sont dédiés la plupart des rituels qui la mettent en cause; des sacrifices et des offrandes précèdent le défrichement d'un nouveau champ et marquent la fête annuelle de la nouvelle igname. Cette dernière atteste de façon certaine la conjonction entre d'une part, le culte de la terre et celui de la fécondité et d'autre part le culte des ancêtres qui sont censés jouer les médiateurs avec les puissances de l'au-delà. D'autres manifestations magico-religieuses précisent le rôle des ancêtres qui doivent garantir aux habitants du village ou de la tribu, entre autres bienfaits, l'abandon des récoltes.

Ainsi la terre est moins estimée comme richesse en soi-même que comme la source de fécondité qui ne prend sa pleine valeur, avec l'aide des forces surnaturelles, que quand elle est exploitée, c'est-à-dire travaillée. Deux principes en découlent : il n'existe pas de terre sans maître... D'autre part, le travail donne à celui qui l'accomplit des droits sur la terre où il s'exerce, les conceptions et le vocabulaire hérités du droit romain et repris par le Code civil français ne semblent pas d'une grande aide pour expliciter les règles du droit foncier agni [1].

De ce « statut » spécial de la terre, il résulte que l'installation des hommes sur une partie d'un territoire ne peut être considérée comme un simple acte d'occupation, générateur de droits. Elle est plus que cela, c'est un véritable pacte qui s'établit entre le premier occupant et les esprits du terroir sur lequel il s'installe. Et la nature particulière de ce pacte crée au profit des descendants du premier occupant une situation privilégiée par rapport aux autres membres de la collectivité. En effet c'est parmi eux que se trouve le personnage fort important dans les coutumes négro-africaines et que l'on nomme communément le maître de la terre.

---

1. J. L. Boutillier, *Bongouanou, Côte d'Ivoire*, Paris, Berger-Levrault, 1960, p. 57.

## 1 — NATURE PARTICULIÈRE DES LIENS QUI UNISSENT LES HOMMES A LA TERRE

Nous avons vu au chapitre II sur les origines des droits fonciers que la colonisation de nouvelles terres peut être le fait d'un individu ou celui de toute une fraction de groupement ethnique. La décision peut en être prise pour des raisons politiques, luttes à l'intérieur d'une collectivité ou pour des raisons purement matérielles, émigration vers des terres plus fertiles ou vers un cours d'eau. Quelles que soient les raisons et quel que soit l'initiateur, groupe ou individu, l'établissement sur une terre nouvelle s'accompagne de certains rites destinés à marquer les liens qui vont désormais unir les hommes à leur nouveau terroir. Mais ces actes de nature religieuse créent une situation que sanctionne le droit.

### A — *Sens des rites accompagnant le processus de colonisation de nouvelles terres*

Dans les traditions négro-africaines, et conformément à la conception animiste de l'univers dont le pneumatisme et la participation peuvent seuls permettre la compréhension, toute colonisation de nouvelles terres commence par un pacte entre le premier occupant (ou les premiers occupants) et les esprits du sol. Elle suppose de ce fait que son processus se réalise en deux phases. D'abord le groupement qui décide de quitter un territoire doit se « désengager » à l'égard des esprits de ce dernier pour se lier ensuite à ceux des nouvelles terres. L'abandon d'un terroir pour un autre n'est pas chose facile. Il ne s'agit pas du terroir en tant que tel, mais de ses esprits auxquels le groupement se trouve uni par des liens de nature religieuse dont la rupture peut comporter des conséquences graves pour ses membres. D'autre part les ancêtres sont considérés comme les protecteurs immédiats des vivants, c'est à eux que les cultes familiaux sont rendus. De ce fait, l'abandon de la région où ils sont enterrés peut priver le groupe de cette protection et être la cause de tous les malheurs qui peuvent lui arriver [1]. Dès lors, le chef de la famille qui est le ministre du culte des ancêtres doit prendre toutes les précau-

1. *Cf.* G. Parrinder, *La religion en Afrique occidentale;* C. Garnier et J. Fralon, *Le fétichisme en Afrique noire;* K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti.*

tions nécessaires pour prévenir ces malheurs. Il doit d'abord s'assurer que l'abandon du terroir avec les ancêtres qui y sont inhumés est possible. Pour ce faire il doit interroger les devins [1] qui ont le don de communiquer avec les esprits. De la réponse de ceux-ci dépendra la décision qui sera prise au nom de toute la collectivité. Cette réponse est soumise à un débat au conseil de la collectivité familiale ou villageoise et c'est à ce dernier qu'il appartient de prendre une décision définitive favorable ou non au déplacement. Si l'émigration est décidée, alors des sacrifices sont accomplis dans un but expiatoire et pour réaffirmer les liens qui unissent le groupement à ces ancêtres. Le culte des ancêtres est l'élément fondamental de la cohésion familiale. Il arrive que le déplacement ne soit pas volontaire et l'insécurité a été à l'origine de multiples exodes en Afrique occidentale. C'est ainsi que la Côte des esclaves (golfe de Guinée) a été pendant plusieurs siècles le théâtre de mouvements désordonnés de populations consécutifs à la traite des Nègres. Dans ce cas les protestations de respect et de fidélité à l'égard des ancêtres sont encore plus fortes. De nos jours, certaines populations du sud-est Togo continuent de reconnaître les liens qui les unissent aux villages situés au Ghana dont ils sont originaires et y envoient périodiquement des délégués accomplir des actes d'allégeance à l'égard de leurs ancêtres qui y sont enterrés.

Donc l'abandon d'un terroir suppose l'accord favorable des esprits de celui-ci et surtout des ancêtres qui y sont restés. Mais le groupe qui est en quête de nouvelles terres ne s'installe pas n'importe où et sans précaution. Il y délègue des gens compétents pour en apprécier les qualités. Ceux-ci font un rapport qui est discuté en conseil sous l'autorité du chef. Si le nouvel emplacement présente plus d'avantages que celui de l'ancien village, on abandonnera alors ce dernier. La population se transporte au nouvel endroit. Son chef va procéder à la prise de possession des nouvelles terres. Celle-ci comporte des cérémonies et des rites divers destinés à sceller le pacte qui s'établit entre les hommes et les esprits du sol. H. Labouret nous donne un exemple de la formule rituelle qu'emploie le « prêtre foncier » au cours de la cérémonie précédant et consacrant l'installation

1. G. Parrinder, *op. cit.*, a étudié d'assez près la divination telle qu'elle se pratique chez les peuples apparentés du golfe de Guinée.

...tous les prêtres de la terre qui ont vécu avant moi ont observé cette coutume et c'est maintenant mon tour. La famine est arrivée, nous n'avons ni gros ni petit mil, ni maïs, ni haricots, nos bœufs, nos moutons, nos chèvres ont péri ainsi que nos poulets, les femmes et les enfants ont faim, c'est pourquoi nous avons résolu de nous installer dans ce canton inoccupé. Terre nourricière, nous t'offrons ce poulet, accepte et donne nous en échange d'abondantes récoltes et des troupeaux nombreux, beaucoup d'enfants, éloigne de nous les maladies, les épidémies et tous les maux [1].

Il n'en va pas autrement chez les autres peuples d'Afrique occidentale et le R. P. D. Malgras nous apprend que chez les Minyanka « toute communauté, quelle qu'elle soit, s'installant sur un domaine doit, avant de le défricher, s'assurer la bienveillance de ces puissances surnaturelles qui en sont les vrais propriétaires » [2]. Tous ces divers rites ont pour objet de sceller le contrat entre les hommes et les puissances surnaturelles. Mais leurs effets ne s'arrêtent pas là, car ils ont dans la vie quotidienne une importance considérable, en ce sens qu'en consacrant la prise de possession du terroir, ils créent au profit de la collectivité villageoise des droits exclusifs sur les terres.

B — *Effets juridiques de la prise de possession*

L'alliance entre la collectivité du nouveau village ainsi fondé et les esprits du terroir a certains effets juridiques. Elle entraîne comme conséquence la souveraineté absolue des hommes sur toutes les utilités de la terre. Ils peuvent exploiter celle-ci comme ils veulent, sans avoir de compte à rendre à personne. S'il s'agit d'une émigration massive, le chef du groupement, dès la prise de possession du sol, le répartit entre les différents chefs de familles qui composent la collectivité, selon leurs besoins. La répartition ainsi faite sera à l'origine des patrimoines familiaux communs. Et, dans la tradition originaire, des travaux collectifs y sont accomplis dans un intérêt tout aussi collectif. Mais des terres sont, à l'intérieur de la famille étendue, distribuées aux différents ménages, terres dont l'exploitation supplée aux insuffisances de la mise en valeur du patrimoine commun.

1. H. Labouret, *Tribus du rameau lobi*, p. 369.
2. R. P. D. Malgras, *La condition sociale du paysan minyanka dans le cercle de San*, in *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, tome XXII, série B, nos 1 et 2, 1960, p. 278.

La colonisation peut être l'œuvre d'un seul individu avec sa famille. Mais, qu'il s'agisse de colonisation de groupe ou de simples individus, le domaine originaire s'accroît par des apports individuels successifs [1]. En effet chaque nouveau village créé se rattache à celui que l'ancêtre fondateur a lui-même créé. On en arrive ainsi à une vaste zone de colonisation comprenant plusieurs villages avec leurs terres de culture, leurs pâturages, etc. Les domaines suivent exactement le régime juridique des hommes, en ce sens que toute terre défrichée et mise en valeur par un individu tombe sous l'autorité du chef de la communauté dont cet individu était originairement membre. Il ne faut cependant pas y voir une sujétion, mais seulement une reconnaissance des liens qui unissent l'individu à sa communauté d'origine. Qu'il s'agisse de zones de colonisation principale ou de zones de colonisation secondaire qui s'incorporent aux premières, en suivant ainsi le statut de leurs auteurs, les hommes ont sur leurs terres des droits absolus et exclusifs. Eux seuls peuvent décider de l'usage qu'ils en feront. Ils y cultivent les plantes de leur choix. Ils peuvent en interdire l'utilisation aux individus étrangers à leur collectivité. Dans la tradition originaire, un seul membre de cette collectivité peut s'opposer à l'installation d'un étranger sur le sol de la communauté. Et si un membre donne une partie de cette terre en garantie d'une dette, les coutumes prévoient la faculté de retrait qui permet à tout autre membre de la communauté d'offrir au créancier l'équivalent de sa créance et de reprendre la terre mise en gage. Les droits du groupe sont plus forts que ceux de ses membres et chacun de ceux-ci peut les faire valoir. L'usage collectif tient en échec la véritable jouissance individuelle; les droits de la communauté limitent considérablement ceux des individus. L'esprit collectiviste, ou simplement communautaire, est le trait dominant des droits fonciers ouest-africains. Cependant si, à l'intérieur de communautés de villages, les pâturages restent des biens communaux, (le droit de pacage appartenant à toute la collectivité villageoise), à l'intérieur de la famille élargie il existe un véritable pluralisme de droits : d'abord la famille elle-même a ses terres qui constituent le patrimoine commun exploité par des travaux collectifs; mais les différents ménages qui la composent ont des terres sur lesquelles

1. Ceci est facilité par la pratique de la culture extensive.

ils exercent des droits propres. Mais les droits de la famille étendue ou des ménages n'excluent pas ceux de l'individu : le jardin qui entoure sa maison, tel l'*heredium* romain, emprunte le régime juridique de celle-ci, à laquelle on peut dire qu'il s'incorpore et est l'objet de son droit de propriété.

Le maintien de ce collectivisme agraire fait intervenir un personnage important que l'on retrouve à travers les coutumes ouest-africaines : il s'agit du maître de la terre.

### 2 — LE MAITRE DE LA TERRE

Le maître de la terre est en Afrique occidentale la seule autorité compétente en matière foncière. Son intervention dans toutes les questions mettant en cause les terres collectives, ajoutée à sa fonction de ministre des cultes agraires, lui confère des prérogatives particulières dans la communauté villageoise, prérogatives qui tiennent à l'origine de ses pouvoirs et qui se manifestent par l'étendue de ceux-ci à l'égard de tous les membres de la collectivité.

#### A — *Origine des pouvoirs du maître de la terre*

A l'intérieur de chaque collectivité villageoise, il existe une autorité qui a une compétence exclusive en matière foncière. Le personnage qui incarne cette autorité et qui est souvent appelé le maître ou le chef de la terre, la tient de sa qualité de descendant du premier occupant. L'alliance entre les esprits du terroir et le premier occupant crée au profit de celui-ci certaines prérogatives qui sont transmissibles à ses descendants et dont le respect s'impose à tous. Le maître de la terre est avant tout celui qui est partie au pacte avec les dieux du sol. En cette qualité toutes les terres relèvent de son autorité. Mais c'est l'existence de ce pacte qui justifie ses pouvoirs, et ses qualités personnelles ou son rang social ne jouent aucun rôle en cette matière. C'est ce que nous allons essayer de montrer, en envisageant sa position dans les groupements homogènes d'une part, et dans les groupements hétérogènes d'autre part.

Dans le premier cas, il s'agit de villages dont tous les habitants, ou la majorité de ceux-ci, sont des descendants des ancêtres fondateurs. Au départ tout le monde vit sous le même toit que ceux-ci. Mais au fur et à mesure que la famille s'étend, elle se fractionne, des quartiers se constituent.

Chaque quartier est alors organisé sur le même type que la famille originaire. Il a son chef, son conseil composé par les chefs de familles étendues qui le composent. La réunion des quartiers constitue un nouveau village. Il arrive aussi que les circonstances aient conduit une famille à essaimer bien au delà de son habitat originaire un grand nombre de fractions et à occuper ainsi toute une région avec des individus de même descendance. De nouveaux villages se créent selon les structures internes des quartiers qui se trouvent à l'intérieur du village originaire. Tous ces nouveaux villages se rattachent à celui-ci, dont sont originaires leurs fondateurs. On en arrive ainsi à la constitution d'entités remarquablement homogènes dont tous les habitants se réclament d'une ascendance commune. L'élément familial est le fondement de l'autorité. Et le chef suprême de toutes ces collectivités est l'homme le plus proche de l'ancêtre fondateur.

La qualité d'héritier le plus proche du fondateur de la lignée est à la base de l'autorité du chef de famille globale, car elle en fait avant tout le prêtre de la communauté religieuse que représente ce groupement social. C'est qu'en effet l'ancêtre, arrivé le premier sur les lieux où se trouve le quartier, a procédé avant toute installation à des cérémonies rituelles nombreuses et variées dont l'aboutissement favorable équivaut à un véritable traité d'alliance conclu avec les dieux du sol (1).

Dans ce cas la souveraineté politique et la « souveraineté foncière » pour ainsi dire se confondent. Le chef est d'abord investi de l'autorité administrative et judiciaire. En tant que représentant de l'ancêtre fondateur, son pouvoir s'étend à tous les nouveaux villages qui se créent et dont les chefs ne sont que ses délégués. D'autre part sa qualité de descendant de l'ancêtre fondateur, partie au traité d'alliance avec les dieux du sol, lui confère une autorité particulière en matière foncière. Il est le seul maître de la terre dans toute la région occupée par des gens descendant de cet ancêtre, et dans les villages secondaires; les autres maîtres de la terre n'ont d'autorité que par sa délégation. Ce type d'organisation se rencontre en Afrique occidentale dans les contrées dominées par des groupements homogènes appartenant à la même ethnie. C'est le cas en pays Ashanti (2) au Ghana, ou dans les

1. J. Villandre, *Les chefferies traditionnelles*, thèse, Paris, 1950, p. 5.
2. K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, p. chap. IV et V; Rattray, *Ashanti law and constitution.*

régions de peuplement soussou en Guinée. Et selon E. Maguet, dans ces régions, il n'y a pas de chef territorial ou maître du sol distinct du chef politique. Chef politique et maître de la terre sont un seul et même individu [1]. Il en est ainsi dans toutes les régions d'Afrique occidentale peuplées de groupements ethniques homogènes, que ceux-ci soient arrivés à un très haut degré d'organisation politico-sociale, rappelant par sa structure et ses caractéristiques un État moderne, comme c'est le cas chez les Ashanti encore de nos jours, ou qu'ils se soient arrêtés au stade d'organisation politico-sociale à base uniquement clanique, comme les Lobi de la Haute-Volta, les Kissi de la Guinée ou les Fali du nord Cameroun nous en donnent l'illustration. Ici l'élément primordial, c'est la confusion entre l'autorité politique et la souveraineté foncière. Les groupements familiaux se fractionnent et constituent de nouvelles entités, et leur fractionnement entraîne celui de leurs domaines. Mais ceux-ci sont soumis à l'autorité d'un seul, qui domine toute l'organisation. Il s'agit du chef du village-noyau dont sont issus tous les autres villages et qui est l'héritier le plus proche de l'ancêtre fondateur.

Dans ce type d'organisation, la confusion des pouvoirs et leur exercice par un seul individu masquent l'originalité de l'institution qu'est le maître de la terre en Afrique occidentale. Cette originalité est plus évidente dans le cas des collectivités formées d'éléments différents soit par leur ascendance, soit par leur origine ethnique. En effet dans certains cas les villages sont fondés par des fractions importantes d'un même groupement ethnique. Les déplacements qui sont à l'origine de la création de ces villages sont dus à des causes politiques. Et le seul lien qui existe entre leurs habitants tient à leur appartenance à une même ethnie et à leur communauté linguistique. L'absence d'une ascendance commune prive ces communautés, au départ, d'une autorité réelle. C'est alors au conseil du village, composé par les chefs de toutes les familles que revient la responsabilité de direction de toute la communauté villageoise. Le conseil peut alors désigner son chef qui sera plutôt l'exécuteur des volontés de la majorité. Ici il ne peut y avoir de véritable maître de la terre puisque toutes les familles sont arrivées en même temps et que la

1. E. Maguet, *La condition juridique des terres en Guinée française*, in *Recueil Penant*, 1926, II.

prise de possession du sol a été réalisée simultanément. Certes il peut arriver que l'on désigne une famille pour fournir le chef. Mais l'autorité de ce dernier, tant en matière administrative ou judiciaire qu'en matière foncière n'est pas aussi forte que celle dont il aurait été investi s'il avait été le descendant du premier occupant. Autrement dit, l'absence d'un ancêtre fondateur du village, partie au pacte avec les dieux du sol, fait que, dans les cas où la prise de possession de la terre s'est faite simultanément par des clans ou des fractions de clans, le véritable maître de la terre n'existe pas. Et celui qui joue son rôle tient son autorité de la décision de tous les représentants de la collectivité et non de son ascendance.

Ceci montre bien que le fondement des pouvoirs du maître de la terre réside dans le traité d'alliance conclu avec le terroir. Il en est ainsi dans les villages fondés par les Mina au sud du Togo. Ce sont des fractions importantes du groupement ethnique Gan du Ghana qui ont pris possession de la terre collectivement lors de leur installation dans le sud de l'actuel Togo. On a certes fini par considérer certaines familles comme des « familles royales ». Ceci est dû au fait qu'elles ont été amenées au cours de l'histoire à fournir plusieurs chefs souvent successifs. Par ce biais, l'hérédité du pouvoir a fini par se substituer au principe de l'élection. Mais l'absence d'une alliance véritable entre une famille déterminée et le terroir fait que, dans les anciens villages mina, le véritable maître de la terre n'a pas pu apparaître, et explique les conflits de succession au pouvoir qui sont fréquents dans ces collectivités.

Ainsi, partout où en Afrique occidentale la prise de possession de la terre n'a pas été le fait d'une famille à laquelle d'autres sont venues s'ajouter, mais celui de toute une masse d'individus, il n'existe pas d'autorité ayant compétence exclusive en matière foncière. On peut dès lors conclure que c'est le pacte qui lie l'ancêtre fondateur d'un village à la terre qui crée le maître de la terre. Et l'absence de ce dernier dans les anciens villages mina établit la réalité de ce fait.

Le fondement de l'autorité du maître de la terre apparaît avec encore plus d'évidence dans le cas des groupements dont l'unité n'est plus ethnique, mais géographique et politique. Il s'agit de collectivités formées de fractions de groupements ethniques différents que des circonstances historiques ont amenées à vivre ensemble. Ceci est surtout perceptible dans les régions de l'Afrique occidentale où se sont

constituées de grandes unités politiques. Ici alors le lien de sang ne joue pas un grand rôle, pas plus que l'appartenance à un même groupement ethnique. Et la cohésion sociale est plutôt due à des facteurs politiques très déterminants. C'est le cas des régions soudanaises où de grands ensembles très hiérarchisés se sont constitués (1). Dans la formation de ceux-ci certains peuples ont forcément dominé d'autres. Même dans ce cas où leur autorité a été souvent maintenue par la force, le premier occupant d'une terre, qu'il appartienne au peuple dominateur ou au peuple dominé, conserve ses prérogatives. Il reste le seul maître de la terre, même si dans la hiérarchie sociale il occupe un rang très insignifiant.

Quelques exemples nous permettront ici aussi d'illustrer ce que nous avançons. Les Bozo (2) sont considérés comme les premiers occupants des régions de Ségou, Macina et Mopti qu'ils habitent encore aujourd'hui dans la république du Mali. Ils ont, au cours de l'histoire, subi la domination de plusieurs peuples conquérants, dont les Toucouleur et les Bambara. Ceux-ci se sont définitivement fixés dans ces régions déjà occupées par les Bozo. Mais ces derniers étant avant tout des pêcheurs, pour ne pas dire exclusivement, ont pris plutôt possession des parties du fleuve Niger qui traverse leur région. C'est donc avec le fleuve et non avec la terre que les premiers occupants Bozo ont passé un traité d'alliance. Et ce pacte a toujours été respecté par les conquérants; ainsi le maître de l'eau, *dji tigui*, est toujours un Bozo. Les Bambara à leur tour étant agriculteurs ont pris possession de la terre, et le maître du sol, *dougou-tigui*, est toujours un Bambara. Ainsi, dans tous les villages au bord du Niger où Bambara et Bozo cohabitent, l'autorité des uns s'étend à la terre et celle des autres au fleuve, alors que l'autorité politique proprement dite, survivance de la conquête, revient aux Bambara. Si les Bozo avaient pris possession de la terre, leur autorité en matière foncière aurait été respectée par les Bambara, le respect des droits du premier occupant étant un des traits

1. *Cf.* chapitre II : Origine des droits fonciers.

2. J. Ortoli, *Coutumes Bozo*, in *Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale française*, tome I, p. 163 et suiv., J. Suret-Canale, *Afrique noire*, p. 122, Selon R. Cornevin, « la masse des Bambara est sans doute venue au cours d'un long mouvement de la haute Côte d'Ivoire (région d'Odienné) vers le Niger qui est atteint au XII^e siècle. Cette masse est pénétrée au XVII^e siècle par des Peul du Macina, qui l'organisent en royaumes dans la région de Ségou. Les rives du Niger dans cette zone sont peuplées probablement depuis le VII^e siècle par des Bozo venus du nord ». *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Berger-Levrault, 1960, p. 258.

caractéristiques des droits fonciers ouest-africains. Les Mossi ne sont pas les premiers occupants de toutes les régions comprises dans leur empire. Dans la partie de la Haute-Volta qu'ils occupent encore de nos jours, ils ont trouvé à leur arrivée les Ninissi qu'ils ont assujettis comme ils l'ont fait pour bien d'autres peuples en Afrique occidentale. Malgré leur puissante organisation politique et malgré l'incontestable autorité dont jouissent le Mogho-Naba et ses délégués provinciaux, le maître de la terre est toujours un Ninissi. En matière foncière, les droits des premiers occupants sont toujours respectés, quelle que soit leur position dans la hiérarchie sociale.

La « souveraineté foncière » et la souveraineté politique sont deux choses différentes et participent de deux natures très différentes [1]. La deuxième intéresse avant tout les hommes et implique des réseaux de relations et d'obligations personnelles. C'est ce qui explique que, dans les coutumes ouest-africaines, l'impôt est toujours personnel et son taux fonction du rang social et non du revenu de l'individu. L'autorité en matière foncière a plutôt une origine mystique et fait intervenir des relations surnaturelles dont le respect s'impose aux hommes. Et comme l'a dit Delafosse, « la conquête ne donne aucun droit sur le sol conquis : c'est un principe qui n'a jamais cessé d'être respecté par le plus fameux des conquérants noirs » [2]. Les hommes peuvent donc être assujettis sur leurs terres qui restent libres. La conquête ne s'étend pas au sol et le descendant du premier occupant en reste le seul administrateur et le prêtre des rites agraires.

### B — *Étendue des pouvoirs du maître de la terre*

Le maître de la terre, dans les collectivités où il existe en tant qu'autorité distincte des autorités politiques, est seul compétent dans toutes les matières mettant en cause une parcelle du sol collectif. Il en est l'administrateur, juge de tous les litiges ayant pour objet des droits fonciers, en même temps que prêtre des cultes agraires.

D'abord c'est lui qui distribue les terres aux différents chefs de familles qui composent la collectivité. Et dans les régions où il existe des partages périodiques, c'est lui qui

1. J. Boissier, *Le chef de la terre en pays Sénoufo*, in *Outre-Mer*, revue générale de colonisation, nº 4, 1936, p. 251 à 266.
2. M. Delafosse, *Les Noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1922, p. 144.

procède au partage et doit veiller à ce que les mêmes terres ne reviennent pas indéfiniment aux mêmes familles. Dans certains cas son autorité dépasse le cadre du village et s'étend à toute une région. Il s'agit de régions colonisées à partir d'un noyau originaire. Dans chaque village il y a alors des individus qui jouent le rôle du maître de la terre, mais qui tiennent leur autorité du maître du sol résidant au village fondé par l'ancêtre commun : les maîtres de la terre ont en quelque sorte un pouvoir délégué, car seul celui qui remplace l'ancêtre fondateur est investi de l'autorité réelle. Le maître de la terre veille à ce que l'inaliénabilité de la terre, bien collectif, soit sauvegardée. S'il arrive qu'une famille abandonne la terre qui lui a été attribuée, celle-ci revient sous son autorité et il peut désigner d'autres bénéficiaires. Dans des conditions déterminées par les coutumes, c'est à lui que s'adressent les étrangers qui veulent s'installer sur une partie du domaine collectif. Et leur démarche est relativement plus aisée s'il s'agit d'un maître de la terre qui est en même temps chef politique. Dans le cas où les deux pouvoirs sont distincts, les étrangers doivent avoir d'abord l'agrément du chef politique avant de s'adresser au maître de la terre, car celui-ci ne peut pas admettre des étrangers dans une collectivité dont il n'est pas ou plus le chef. Inversement, le chef politique ne peut autoriser les étrangers à s'installer sur une partie du domaine de ses sujets. Et M. Delavignette [1] rapporte,

> En 1925, dans la subdivision de Maradi au Niger où régnait un sultan, l'administrateur voulut un terrain pour un jardin d'essai et il le demanda au sultan, le seul chef qu'il connût. L'autre, un beau seigneur, à cheveux bouclés, bien vêtu d'un boubou fin et brodé, coiffé d'un turban mousseux, chaussé de bottes filigranées, l'épée au côté, en selle sur un étalon couvert de cuir et de cotonnades, suivi de sonneurs de trompe et d'un nombreux équipage, quitta son château de voûtes et de terrasses et conduisit le commandant aux abords de la ville. Là était convoqué un homme ignoré de notre administration, un bonhomme sans prestige et sans armes. C'était le descendant des premiers occupants du sol. C'était le maître de la terre; *lui seul avait le pouvoir d'en prêter un morceau* [2].

Ce fait illustre bien la séparation qui existe entre l'autorité politique et l'autorité en matière foncière. Peu importe donc

1. R. Delavignette, cité par J. J. Villandre, *Les chefferies traditionnelles.*
2. C'est nous qui soulignons.

le rang social du maître de la terre, lui seul a le pouvoir de décision pour tout ce qui concerne la terre. C'est ce qui explique ses attributions de juge, pour autant que les contestations portent sur les droits fonciers. Les litiges naissent surtout à propos de la délimitation des domaines respectifs des collectivités et des droits qui sont considérés comme exclusifs. Cette compétence juridictionnelle est très importante si l'on considère que la grande majorité des Africains vivent sur leurs domaines.

Le maître de la terre jouit d'un pouvoir d'administration générale du domaine foncier collectif. Il en est en même temps, si l'on peut dire le conservateur, ce qui lui confère la qualité de trancher tous les litiges pouvant surgir de son utilisation. Il est aussi l'intermédiaire entre le groupement humain et les dieux du sol, ce qui lui assigne un rôle très important dans les cultes agraires.

## Section II

## LES CULTES AGRAIRES ET LES MODALITÉS DU TRAVAIL AGRICOLE

La place spéciale que la terre occupe dans les religions traditionnelles ouest-africaines explique les cultes qui lui sont rendus et la signification ontologique de son exploitation. Dans les cultes agraires, le maître de la terre, en sa qualité d'intermédiaire entre les hommes qui exploitent la terre et les esprits qui habitent celle-ci joue en quelque sorte le rôle de « prêtre foncier ».

Les paysans ouest-africains divisent l'année en plusieurs périodes, dont chacune est consacrée à des activités déterminées. Ils emploient surtout le calendrier naturel déterminé par la position du soleil et l'apparition de certaines étoiles ou constellations qui permettent la prévision des manifestations de divers phénomènes naturels jouant un rôle déterminant dans l'agriculture. Certains annoncent le commencement de la saison des pluies, d'autres l'arrivée de la saison favorable à l'ensemencement des champs, d'autres encore l'approche de la période des grandes chaleurs, donc des moissons. Chaque phénomène naturel, jouant un rôle dans l'agriculture est

classé et symbolisé. Et c'est avec raison que Mme Geneviève Calame-Griaule a écrit :

Le point de départ de cette pensée symbolique (chez les Négro-africains) se situe dans la réalité matérielle, qui prend une importance vitale dans la lutte quotidienne de chaque africain contre un climat défavorisé et un sol pauvre. C'est pour survivre qu'il a observé et classifié les éléments de cette réalité avec une précision de naturaliste, tirant parti au maximum des moindres possibilités de chaque plante, de chaque animal, de chaque minéral et neutralisant dans la mesure du possible leurs caractères nuisibles. Il est parvenu ainsi à une connaissance très poussée du monde naturel et ses conceptions astronomiques entre autres sont parfois stupéfiantes [1].

L'année est donc divisée en saisons, les saisons en périodes selon des phénomènes naturels qui se manifestent à des moments précis et que les vieillards connaissent parfaitement bien. Chaque période, qui correspond approximativement à un mois, a un nom, généralement en rapport avec les travaux qui doivent y être effectués. Parmi toutes ces périodes il y en a deux qui sont particulièrement importantes pour les cultes rendus à la Divinité-Terre : c'est celle qui précède l'ensemencement des champs et celle qui marque la fin des travaux agricoles.

Avant tout travail, il faut s'assurer que les dieux y sont propices ou que la faveur que l'on sollicite d'eux ne peut être accordée qu'après certains sacrifices propitiatoires. Les gens ne se mettront alors au travail que si ceux-ci ont été accomplis par le maître de la terre qui, dans la plupart des communautés négro-africaines, a seul qualité pour communiquer avec les esprits du sol, ce qui lui vaut souvent le titre de « prêtre foncier ». Il donne toutes les prévisions pour l'année en commençant par préciser si celle-ci sera favorable aux diverses activités humaines. Chez les Mina du bas Togo, l'année commence en septembre, « Epé-Ekpé » (l'année se renouvelle), par diverses cérémonies rituelles dont le but est de rendre les dieux favorables aux travaux agricoles, qui vont commencer. Elles diffèrent selon que les oracles ont révélé que l'année sera ou non heureuse. Chaque secte religieuse intervient alors et adresse prières et sacrifices à son dieu protecteur. Ceux qui, par exemple, sont les serviteurs du Dieu-Tonnerre,

1. Geneviève Calame-Griaule, *Culture et humanisme chez les Dogon*, in *Aspects de la culture noire*, cahier nº 24, 1958, p. 10.

*Hevieso*, implorent celui-ci d'épargner aux hommes ses manifestations défavorables à la croissance des plantes. Des sacrifices bien spécifiques sont accomplis pour que la Déesse-Terre, source de fécondité et de richesse, accorde aux hommes des récoltes abondantes. Ses serviteurs se recrutent surtout parmi les femmes parce qu'elle représente le principe féminin dans la procréation. Et les diverses cérémonies rituelles marquant le début des travaux agricoles démontrent assez clairement que la culture et la création participent de la même nature. Selon M. Marcel Griaule et Mme Germaine Dieterlen, les Bozo de Macina, Ségou et Mopti au Mali établissent une identité de nature entre ces deux manifestations de la vie. Les Bozo, comme les Bambara et les Dogon admettent, selon ces auteurs, que la création a pour point de départ un infiniment petit, symbolisé concrètement par la graine de digitaria, nommée communément *fonio*, laquelle par vibration interne et explosion a créé tous les êtres et les choses (1). Si le *fonio* symbolise le germe d'où est sorti l'univers, l'une de ses premières manifestations fut la terre, descendue du ciel (2). Ainsi selon ces auteurs, à Macina, la façon est exécutée avec deux houes, l'une mâle, l'autre femelle : on creuse avec la houe mâle et l'on couvre la graine avec la houe femelle; ces gestes symbolisent l'union sexuelle (3). Et d'après Mme G. Calame-Griaule, « la projection de l'être sexué dans le monde se vérifie particulièrement bien dans la liaison femme-graine. Toutes deux sont étroitement unies dans un cycle vital, au point qu'il existe une sorte de complicité entre elles » (4). La femme et la terre, indispensables à la création et la vie, s'assimilent l'une et l'autre dans la fécondité. Les peuples du nord Togo célèbrent le culte de la terre, selon Mme Christine Garnier et Jacques Fralon, en construisant des cônes de terre et en figurant un couple qui représenterait le principe de la génération (5).

De même les rites qui accompagnent la moisson témoignent de ce caractère sacré de la terre. Et après les récoltes, dans la période d'abondance qui lui succède, les prêtres et en parti-

---

1. M. Griaule et G. Dieterlen, *Agriculture rituelle chez les Bozo*, in *Journal de la société des Africanistes*, tome XIX, fascicule II, p. 209 à 210, 1949.
2. *Id.* p. 210.
3. *Id.* p. 215.
4. G. Calame-Griaule, *Culture et humanisme chez les Dogon*, in *Aspects de la culture noire*, n° 24, 1958, p. 16.
5. C. Garnier et J. Fralon, *Fétichisme en Afrique noire*, p. 52.

culier les maîtres de la terre offrent des sacrifices de remerciement aux dieux du sol et aux ancêtres, en demandant à ceux-ci de continuer à leur accorder les faveurs qu'ils sollicitent d'eux et qui assurent la prospérité de la communauté.

Toutes les activités qui se rapportent à la terre s'intègrent dans un réseau complexe de liens qui ne sont pas uniquement de nature économique ou juridique. Et

lorsqu'à la fête des semailles, le prêtre totémique et le prêtre de la Terre jettent sur la foule, du haut de la terrasse des sanctuaires, les épis de mil qui symbolisent la résurrection de la végétation et qui seront mêlés aux semences pour leur communiquer la force vitale du mil, ceux qui les reçoivent en sont eux-mêmes imprégnés et leurs propres graines régénérées. L'homme est au centre d'un réseau extraordinairement dense d'actions et de réactions (1).

Les divers rites agraires révèlent la nature particulière des liens qui unissent les hommes à la terre. Celle-ci avant tout est une divinité, pour la plupart des peuples ouest-africains, et sa prise de possession ne peut être analysée comme un simple acte d'occupation. Elle comprend celle-ci et la dépasse, ce qui explique la mission particulière du maître de la terre dans la collectivité villageoise. C'est un souverain doublé d'un prêtre, à qui sa qualité de descendant du premier occupant et ses facultés de communication avec les esprits font jouer un rôle très important en matière foncière. Il nous semble erroné de le considérer comme le propriétaire du sol, comme certains auteurs le font, il en est seulement l'administrateur. D'ailleurs la propriété telle qu'elle est définie et réglementée par le Code civil nous semble insuffisante à caractériser la complexité des relations qui se nouent entre les diverses collectivités et leur terroir. Elles ne sont pas uniquement de nature juridique; nous dirions même que celles que sanctionne le droit résultent d'autres liens de nature fort différente. Certes l'analyse des droits fonciers, tels qu'ils sont réglementés par les coutumes traditionnelles ouest-africaines, révèle qu'ils impliquent les attributs objectifs du droit de propriété. Mais implication seulement et non identité de nature. Dès lors affirmer que les collectivités titulaires de droits fonciers sont purement et simplement propriétaires de leurs terres, c'est nier les réseaux complexes de liens qui précèdent et consolident les droits naissant au profit de ces collectivités de la

1. G. Calame-Griaule, *ibid.*, p. 19.

prise de possession du sol. La terre n'est pas un simple bien matériel, tant il est vrai que pour les négro-africains, les choses sont moins ce qu'elles représentent que ce qu'elles suggèrent, c'est à notre sens l'idée de participation qui peut rendre compte de la véritable nature des relations entre les négro-africains et leurs domaines. Car, sans exclure le concept de propriété tel que celui-ci ressort des systèmes juridiques modernes, elle le comprend et le dépasse. Et nous dirons avec L. Lévy-Brühl, que

> la participation entre le groupe social et la contrée qui est sienne ne s'étend pas seulement au sol et au gibier qui s'y trouve : toutes les puissances mystiques, les esprits, les forces plus ou moins nettement imaginées qui y siègent ont la même relation intime avec le groupe. Chacun de ses membres sent ce qu'elles sont pour lui, et ce qu'il est pour elles. Là, il sait quels dangers mystiques le menacent et sur quels appuis mystiques il peut compter. Hors de cette contrée, il n'est plus d'appui pour lui. Des périls inconnus, et d'autant plus terrifiants, l'entourent de toute part. Ce n'est plus son air qu'il respire, son eau qu'il boit, ses fruits qu'il cueille ou qu'il mange, ce ne sont plus ses montagnes qui l'entourent, ses sentiers où il marche, tout lui est hostile, parce que les participations qu'il est habitué à sentir lui font défaut [1].

Tenant compte de tous les réseaux de relations qu'il implique, nous dirons que le statut de la terre, selon les coutumes ouest-africaines, comprend le fait de propriété, mais ne se présente pas comme un droit de propriété. C'est une souveraineté et non un véritable droit de propriété que les diverses collectivités exercent sur leurs terres.

---

1. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, p. 236.

## Titre II

# DROITS INDIVIDUELS PORTANT SUR LA TERRE

Certains auteurs ont pu écrire à juste titre que le « mysticisme et le collectivisme sont à la base de toutes les manifestations d'ensemble des Nègres d'Afrique et qu'ils dominent le caractère de leur civilisation » (1). Ce jugement qui traduit bien l'esprit des institutions traditionnelles négro-africaines, nous paraît cependant susceptible de nuances en ce qui concerne les droits qui s'exercent sur la terre. Certes, nous avons pu montrer plus haut qu'en matière foncière, la communauté villageoise ou le groupement familial sont les principaux titulaires de droit et que la terre elle-même, dans bien des cas, n'est pas considérée dans sa simple matérialité, étant beaucoup moins ce qu'elle représente que ce qu'elle suggère aux hommes. Mais le collectivisme agraire et le mysticisme n'excluent pas en Afrique occidentale l'existence de droits individuels, comme certains auteurs ont pu le soutenir. S'agissant ici particulièrement de la terre, il faut toujours souligner que nous avons plutôt affaire à un pluralisme de droits; que le collectif et l'individuel ne s'excluent pas, mais se complètent. Et là où les difficultés surgissent c'est que l'étendue des droits de chacun dépend de l'organisation sociale et de la place de l'individu dans la société. C'est pourquoi, après avoir essayé de préciser à quel titre l'individu peut prétendre à des droits portant sur la terre, nous nous efforcerons d'étudier non seulement l'étendue de ceux-ci, mais aussi leur nature, ainsi que les prérogatives qui naissent de leur exercice.

1. Delafosse, *Civilisations négro-africaines*, p. 84.

CHAPITRE VII

# QUALITÉ CONFÉRANT DES DROITS INDIVIDUELS SUR LA TERRE

La terre est avant tout un bien collectif. Mais l'individu ne disparaît pas dans la collectivité dont il est membre. Il a des droits bien précis qui, sans nécessairement s'opposer à ceux de son groupe, s'en distinguent nettement. Mais il existe un lien étroit entre les droits collectifs et les droits individuels, en ce sens que les domaines individuels sont toujours rattachés aux domaines collectifs; et il ne saurait y avoir de droits fonciers individuels sans droit foncier appartenant au groupement dont leur titulaire est membre. La coexistence de droits individuels et de droits collectifs sur les mêmes fonds a conduit certains auteurs à nier l'existence des premiers. D'autre part le statut juridique de l'individu influe forcément sur l'étendue de ses droits. Ceci nous amène à préciser non seulement les conditions dans lesquelles les membres d'une collectivité donnée peuvent prétendre, à titre individuel, à des droits sur les terres soumises à la souveraineté de celle-ci, mais aussi l'étendue de ces droits, car la hiérarchie sociale est inscrite sur le sol.

## Section I

## APPARTENANCE A UNE COLLECTIVITÉ COMME CONDITION D'EXISTENCE DE DROITS INDIVIDUELS SUR LA TERRE

Étant établi que les communautés villageoises ou les groupements familiaux sont les supports de droits portant

sur la terre en Afrique occidentale, il est évident que, pour exploiter une parcelle de celle-ci à des fins individuelles, il faut être membre de la collectivité qui la détient. L'appartenance à une collectivité est la condition nécessaire et suffisante pour que des droits individuels puissent s'exercer sur la terre. L'affirmation de ce principe n'est cependant pas suffisante, et il faut encore que les coutumes reconnaissent à l'individu l'autonomie indispensable à son existence en tant que personne juridique susceptible d'être titulaire de droits. Il faut donc que, allant contre l'opinion généralement admise, nous arrivions à montrer dans quelle mesure l'individu est, selon les coutumes négro-africaines, juridiquement capable d'avoir des droits propres. D'autre part les droits individuels, dans la mesure où ils existent, sont nécessairement distincts de ceux dont jouit la collectivité tout entière. Il conviendrait donc d'en analyser la nature.

### 1 — LA THÈSE NIANT L'EXISTENCE DE L'INDIVIDU EN TANT QUE SUJET DE DROIT

Évidemment on ne peut parler de droits appartenant à l'individu en tant que tel que dans la mesure où celui-ci est reconnu comme sujet de droit, patrimoine et personnalité juridique étant deux concepts étroitement liés. Les coutumes ouest-africaines reconnaissent-elles à l'individu la pleine capacité juridique? Chez la plupart des auteurs qui ont tenté une synthèse des droits coutumiers négro-africains, c'est la thèse négative qui prévaut. Celle-ci a été systématisée et généralisée, à notre connaissance, par un juriste belge, E. Possoz [1]. Selon cet auteur, le concept fondamental sur lequel reposent toutes les coutumes juridiques négro-africaines, est celui de la paternité en tant que source d'autorité s'exerçant sur tous les membres du groupement familial. Le chef de la famille africaine (celle-ci étant comprise dans son sens le plus large et représentant non seulement une unité sociale mais également économique et politique), incarne aussi bien « le fait familial que la règle familiale ». Pour lui, le père de famille forme le pivot de la société négro-africaine à tel point que le premier axiome juridique peut se libeller comme suit : la paternité c'est le droit; le droit c'est la paternité. L'ainesse

1. E. Possoz, *Éléments du droit coutumier nègre.*

qui débute au Créateur fonde le droit, mais sous forme d'une paternité [1]. Le « paternat », selon le mot de notre auteur, assure au chef une situation prépondérante au sein du groupement familial. Lui seul est sujet de droit et peut de ce fait exercer les prérogatives attachées à cette qualité. Il en résulte que le patrimoine familial est, en fait comme en droit, son patrimoine, étant donné que lui seul a la capacité juridique d'être titulaire de droits. Cette thèse a été reprise par A. P. Robert [2] pour qui « à l'intérieur de la famille ou du clan, il n'y a pas d'opposition d'intérêts puisque le chef est le titulaire du patrimoine et les membres du groupe n'ont qu'un droit de jouissance sur les biens de la famille par une autorisation tacite du père juridique » [3]. Ainsi tous les biens dont jouissent les membres de la famille, collectivement ou individuellement, appartiennent au chef. Et selon ce même auteur,

le chef de famille possède la plénitude des droits et chaque membre ne détient un droit que par délégation expresse du père commun, et aujourd'hui par une autorisation tacite. Mais les rapports juridiques, dans les coutumes africaines, remontent à l'idée primitive de l'autorité suprême du « paternat ». Les droits en Afrique noire représentent une parcelle de la volonté ancestrale et les individus ne peuvent être par eux-mêmes auteurs et titulaires de droits...

Dans le droit positif cette idée d'autorité patriarcale a pour conséquence que seul le chef peut être véritable détenteur de droits : c'est un *sui juris*. Les membres du groupe, les puînés ne possèdent pas une personnalité juridique propre, ce sont des *alieni juris*, détenteurs de droits seulement précaires obtenus par délégation. Ces deux expressions, tirées de la terminologie juridique romaine permettent seules de traduire la notion africaine de dépendance des individus du groupe par rapport au chef [4].

Autrement dit, selon les partisans de cette thèse [5], la famille africaine rappellerait la famille romaine et la situation de son chef celle du *pater familias* de l'ancien droit romain. Tout comme les membres de la famille romaine, ceux des

1. *Ibid.*, p. 20.
2. A. P. Robert, *L'évolution des coutumes de l'Ouest africain et la législation française*, Paris, librairie autonome.
3. *Ibid.*, p. 160.
4. A. P. Robert, *op. cit.*, p. 27.
5. Voir dans le même sens : Maurice Bourjol, *Théorie générale des coutumes juridiques africaines*, thèse, Toulouse, 1952; *Essai sur la transformation et l'évolution dialectique de la famille africaine*, in *Revue juridique et politique de l'Union française*, 1957.

groupements familiaux négro-africains ne peuvent avoir de patrimoine, ne jouissant pas de la pleine capacité juridique et ne tiennent leurs droits, s'ils en ont, que du bon vouloir de leurs chefs. Les biens dont ils disposent ne représenteraient autre chose que les pécules de l'ancien droit romain et leur seraient attribués par le père de famille uniquement pour les faire fructifier, celui-ci ayant une interprétation très individualiste du patrimoine collectif (1). Dès lors comment peut-on parler de droits individuels portant sur la terre, alors que les individus n'ont pas eux-mêmes d'existence juridique? Car il ne saurait y avoir de droits sans titulaire. Or, selon ces auteurs, seul le chef de famille a la personnalité juridique et peut de ce fait être titulaire de droits. Il est donc évident que, si l'on accepte leurs conclusions, on ne peut admettre l'existence de droits individuels au profit de tous les membres qui composent une famille africaine. Mais une telle analyse des relations qui lient les différents membres d'une famille entre eux nous semble reposer sur quelques erreurs dans l'observation des réalités africaines.

### 2 — L'INDIVIDU A LA CAPACITÉ JURIDIQUE DANS LES COUTUMES OUEST-AFRICAINES

Il est hors de doute que la notion de famille est une des plus difficiles à définir avec précision en droit coutumier négro-africain. Alors qu'en droit français, par exemple, elle semble avoir atteint le dernier stade d'évolution concevable et se définit comme une petite « société » conjugale, comprenant non seulement les époux, mais aussi les enfants qui viennent à naître, tous vivant sous un même toit, les coutumes négro-africaines en ont encore une conception très vague et imprécise, ce qui donne à la famille africaine des contours fort incertains et incite les auteurs à la comparer à la famille patriarcale romaine. Mais, pas plus qu'à la famille moderne du code civil, la famille négro-africaine ne se ramène à la famille patriarcale de l'ancien droit romain. Celle-ci est dominée par la forte personnalité du *pater familias* qui seul est reconnu par le droit, et qui a sur les autres membres une souveraineté totale, qu'il s'agisse de fils de famille ou d'es-

1. *Cf.* DECOTTIGNIES, *La personnalité morale en Afrique noire*, in *Annales africaines*, 1958.

claves (1). Il est loin d'en être de même quand il s'agit de l'organisation familiale négro-africaine.

Et si la plupart des coutumes admettent que le chef de famille est le plus âgé de tous, le principe de son élection n'est nullement exclu, qu'il doive sa place à une désignation automatique ou à l'élection, le chef de famille ne prend jamais seul les décisions intéressant tout le groupement familial. Il doit tenir compte de l'avis du conseil de famille, ce qui constitue un sérieux contrepoids à son autorité. La famille africaine est une communauté fondée par des individus unis par un lien de sang ou de tout autre nature (alliance, esclavage), placée sous l'autorité de l'un de ceux-ci en sa qualité de représentant de l'ancêtre commun. Ce chef de famille dirige tout le groupe et son autorité, pour être effective, n'en est pas moins limitée par les droits des autres membres. Il intervient dans toutes les questions intéressant un membre de la famille ou le patrimoine de celle-ci. C'est sous son autorité que se concluent les mariages, c'est lui qui apprécie la dot que la famille doit percevoir à l'occasion du mariage des jeunes filles, c'est encore lui qui décide si les jeunes gens ont acquis la sagesse nécessaire pour fonder un foyer, c'est enfin lui qui règle la dévolution successorale. Dans tous les cas, sa décision ne prendra effet que si elle a l'assentiment du conseil de famille, composé de tous les chefs de foyers qui se trouvent intégrés dans la famille étendue. Il ne domine donc pas l'organisation familiale au point de pouvoir être assimilé au *pater familias*.

Certes on a souvent souligné l'importance de la famille dans l'organisation sociale négro-africaine, pour en déduire que « l'unité sociale n'est pas l'individu, mais la famille, l'individu n'étant qu'une partie de la famille ». Le sens aigu du social incline les Africains à soumettre leurs décisions aux intérêts du groupe auquel ils appartiennent. « Le Nègre, selon Richard-Molard, ne se conçoit pas seul. La cellule fondamentale des sociétés négro-africaines n'est nullement l'individu, mais un groupe. L'individu n'est à l'aise que s'il se saisit lui-même par rapport à une communauté. Il est une dent de rouage dans un complexe engrenage (2) ». Certains auteurs expliquent cette soumission de l'individu à son groupe

1. Ellul, *Histoire des institutions*, tome I.
2. J. Richard-Molard, *Groupes ethniques et collectivités d'Afrique noire*, in *Cahiers d'outre-mer*, p. 101.

par le mysticisme nègre. C'est ainsi que, pour M. H. Deschamps,

> les ancêtres règlent les relations entre les membres du groupe. Tous reconnaissent ces règles. Le conformisme est total et les excès individuels condamnés d'avance. La cohésion, le bon ordre, la participation à la vie de la communauté et à ses cérémonies, une certaine égalité des conditions matérielles, le respect de chacun sont assurés sans difficulté par des puissances supérieures toujours attentives et dont la sagesse exprime la conformité de l'homme à l'ordre même des choses. L'isolement de l'individu est inconcevable. Sa force vitale est en relation constante avec celle des ancêtres et des autres membres du groupe. La plus grande calamité consiste à en être retranché et réduit ainsi à une existence déficiente, sans protection, vouée au néant [1].

Cependant cette « conformité à l'ordre même des choses » et à l'ordre social établi n'entraîne pas, comme on l'a souvent prétendu, l'anéantissement de l'individu au profit du groupe ou du chef de celui-ci [2]. Certes, en droit négro-africain, la vie ne se conçoit pas en dehors d'un groupe, et toutes les institutions négro-africaines portent la marque de la primauté de l'intérêt collectif sur l'intérêt individuel. Mais l'individu est loin d'être un instrument du groupe, à plus forte raison de son chef, il est le groupe lui-même, car il participe tant à son essence qu'à son existence. Et son appartenance à un ensemble familial, impliquant de sa part le respect de certains principes dictés par des considérations philosophiques et juridiques, n'est pas incompatible avec la notion d'autonomie individuelle. Au sein de cet ensemble familial fondé surtout sur le lien de sang, et placé sous l'autorité d'un chef dont le rôle est beaucoup moins de commander que de concilier la volonté de l'ancêtre fondateur de la lignée, avec les droits et devoirs de chacun, dans la mesure où l'évolution de la société permet cette conciliation, l'individu ne disparaît pas; il garde sa liberté d'action, son autonomie et dispose d'un patrimoine propre. La thèse qui nie son existence juri-

---

1. H. Deschamps, *Les religions d'Afrique noire*, p. 19.

2. Et c'est avec raison que M. Raymond Verdier a pu écrire : « De la constatation vraie d'un principe de hiérarchie sociale, fondement de toute organisation de groupe en Afrique, on ne saurait déduire que, sur le plan individuel, les membres puînés du groupe n'ont pas de personnalité juridique propre; souvent le patrimoine est considéré comme la propriété personnelle de l'ancien, mais ce n'est là qu'une fiction, car cette propriété est grevée de droits sociaux au profit de tous les membres du groupe en leur qualité d'enfants. Le patrimoine est la propriété collective du groupe. » (*Féodalités et collectivismes africains*, in *Présence africaine*, 4°, 1961, p. 92.)

dique n'emporte pas notre conviction et nous allons essayer de montrer qu'elle repose sur une équivoque fondamentale en envisageant les relations que l'individu peut avoir avec le monde extérieur à son groupe familial d'une part, et les rapports qui s'établissent à l'intérieur d'un même groupe d'autre part.

Dans ces rapports avec le monde extérieur, chaque membre d'un groupe familial donné est tenu de consulter le chef. Cette consultation préalable n'est pas seulement dictée par des considérations de déférence à l'égard du chef, mais aussi, et c'est surtout ce qui nous intéresse ici, par le souci de se conformer à l'esprit de ces coutumes et par le respect des intérêts du groupe. En effet, le chef de famille ou du clan n'est pas seulement l'incarnation de l'autorité ancestrale, c'est aussi celui qui, de par son âge, est censé le mieux connaître les coutumes. Il s'agit surtout des actes juridiques dont l'exécution peut avoir des incidences sur le groupe auquel appartient celui qui les passe. Un membre qui veut se marier doit s'assurer que son choix ne heurte pas l'esprit des coutumes, le mariage devant nécessairement affecter son statut surtout s'il s'agit d'une jeune fille.

Celui qui veut donner en garantie d'une dette la terre qu'il cultive doit en référer au chef, car la terre est un bien collectif et celui-ci doit veiller à son inaliénabilité. L'intervention du chef de famille est nécessaire chaque fois que l'acte individuel envisagé peut avoir des répercussions sur l'équilibre de la communauté familiale ou l'intégrité de son patrimoine. Le chef incarne l'intérêt collectif [1] qu'il représente. S'agit-il alors d'actes dont l'accomplissement ne met en cause que leurs seuls auteurs, la consultation du chef est plutôt morale quand elle ne se ramène pas à une simple démarche de style. Ainsi l'individu qui veut quitter la communauté familiale doit exposer ses raisons au chef; celui-ci peut approuver ou désapprouver la décision, mais il n'appartient qu'à celui qui l'a prise de la mettre à exécution.

L'autorité du chef est ici plutôt morale. Ainsi l'autorité

1. Selon H. Labouret, « A vrai dire, l'administration du bien commun sous ses aspects multiples n'est pas assurée par le chef de famille seul, ainsi qu'on l'affirme souvent à tort. En réalité le *fa* manding paraît moins libre de ses actes et décisions que le maître de l'ancienne fraternité taisible, loin d'être l'autocrate impérieux et volontaire que l'on se plaît à décrire parfois, il semble plutôt remplir le rôle d'un administrateur délégué, d'un agent d'exécution, tenu de se conformer aux directives arrêtées par le conseil domestique formé des vieillards et des chefs de ménage » (*Les Manding et leur langue*, Paris, Larose, 1934, p. 56 et 57).

dont jouit ce dernier en sa qualité de représentant du groupe et non à titre personnel, n'exclut pas la liberté individuelle et n'est pas la négation de l'autonomie de la volonté qui est son corollaire. L'autorisation qu'il donne à un membre en vue d'un acte juridique confère à cet acte sa légalité, tant à l'égard des autres membres du groupe qu'à l'égard des gens qui lui sont étrangers. Mais l'acte passé au mépris de cette autorisation n'est pas *ipso facto* nul, mais son auteur en cas de contestation ne bénéficiera pas de la solidarité de « ses frères » et s'expose à des sanctions au cas où les effets de l'acte accompli ont de fâcheuses répercussions sur la quiétude et la stabilité du groupe. C'est bien là la preuve que l'individu ne disparaît pas au sein du groupe, qu'il y dispose d'une liberté d'action.

Certes l'individu ne s'affranchit pas totalement de l'emprise de son milieu familial et la notion de capacité juridique est très relative dans les coutumes négro-africaines. La raison en est simple : les intérêts du groupe assignent des limites parfois étroites à la liberté d'action de ses membres, mais ne l'excluent pas; primauté du collectif sur l'individuel. C'est cette impossibilité d'affranchissement total de l'individu à l'égard de sa famille qui fait croire que la notion d'autonomie de la volonté est étrangère aux coutumes négro-africaines. La solidarité l'emporte sur les recherches inconsidérées d'intérêts individuels. L'individu n'y perd pas, car la responsabilité collective, qui est peut-être la meilleure manifestation de cette solidarité, jouera toujours en sa faveur. C'est pourquoi il est normal que celui qui est chargé des intérêts collectifs, tant matériels que spirituels, ait au moins un droit de regard sur tous les actes susceptibles d'avoir des répercussions sur tout le monde. Mais ce droit de regard et l'autonomie de la volonté ne sont pas antinomiques. Le premier limite certes souvent la seconde.

Dans les rapports entre individus au sein d'un même groupe familial, la liberté individuelle est encore plus affirmée. Nous avons défini la famille africaine comme un ensemble de foyers fondés par des individus unis entre eux par un lien de sang ou de toute autre nature, placé sous l'autorité d'un chef qui est généralement le plus âgé du groupe. Est-ce à dire que tous les foyers se fondent entre eux pour ne constituer qu'une seule entité? Non, car chacun y a sa place bien définie, place qui implique des droits et des devoirs. Et selon Olawalé Élias,

l'individu a sans aucun doute des droits et des devoirs assez bien définis à l'intérieur du groupe dans lequel il vit. La terre appartient non à l'individu comme dans les sociétés occidentales, mais à un groupe, la famille presque toujours. Mais en étudiant de plus près les dispositions réellement prises au sein de la famille, on constate que des parcelles sont spécifiquement allouées à tous les membres qui ont l'âge et la compétence voulue pour exploiter utilement les ressources du sol... (1).

Dire que le chef de famille est seul titulaire d'un patrimoine, c'est faire des autres chefs de foyer de simples *alieni juris*; ce qui n'est pas conforme à la réalité. Chacun de ceux-ci a un patrimoine bien défini dont il peut disposer selon des modalités définies. Même en ce qui concerne la terre qui est, comme nous l'avons dit, un bien hors commerce, des parcelles bien déterminées sont mises à la disposition de tous ceux qui en font la demande. Ils ne les exploitent pas pour accroître le patrimoine commun, mais les leurs. D'autre part, les maisons et les meubles ne sont pas collectifs et se transmettent exclusivement aux descendants de leurs propriétaires. Le produit du travail collectif, outre la partie qui accroît le patrimoine familial, est toujours réparti entre les divers participants, et quand les récoltes sont mises à l'abri des intempéries dans un grenier collectif, la part de récoltes de chaque membre ne perd pas son individualité.

A notre avis, ce qui fait penser qu'il n'existe pas de patrimoine individuel, c'est qu'en vertu de la solidarité qui lie les membres entre eux, chacun de ceux-ci se considère non pas comme co-propriétaire de tous les biens existants dans le groupe, mais comme titulaire d'une sorte de droit de créance à l'égard du patrimoine des autres. Ce droit de créance, d'ailleurs virtuel, ne devient effectif que lorsque, sous l'autorité du chef de famille, la solidarité du groupe doit jouer au profit d'un membre en difficulté. La famille africaine n'est donc pas faite de liens de sujétion. Culwick dit :

Nous constatons que le code tribal est le code d'un groupe étroitement lié. Nul n'occupe dans ce groupe une position économique qui lui permette d'être totalement indépendant du bon vouloir de ses pareils : nul ne peut donc renoncer à ses privilèges en ignorant ses obligations. En même temps, d'être économiquement et socialement lié à ses pareils ne lui retire pas son individualité, son

1. Olawalé Elias, *La nature du droit coutumier africain*, p. 103.

désir d'échapper s'il le peut à des devoirs ennuyeux et désagréables, le souci qui lui est naturel de satisfaire ses besoins, ses désirs et ceux de ses proches parents sans se préoccuper de ce qui peut advenir à autrui [1].

L'individu est donc bien une personne juridique capable d'avoir des droits propres. Mais à quelles conditions peut-il être titulaire de droits portant sur la terre?

### 3 — L'APPARTENANCE A LA COLLECTIVITÉ EST LA CONDITION D'EXISTENCE DE DROITS INDIVIDUELS SUR LA TERRE

La terre n'est pas un bien susceptible d'appropriation individuelle. Et si les terres de culture appartiennent à des familles étendues, les terres de pâture sont à l'usage exclusif des membres de la communauté villageoise, rappelant ainsi les biens communaux de l'ancien droit français. Mais le caractère collectif des droits fonciers ne s'oppose pas à ce que des droits individuels puissent s'exercer sur les terres. Mais ceux-ci n'existent que dans la mesure où leurs titulaires se rattachent à un quelconque titre aux groupements familiaux ou aux collectivités villageoises ayant pris possession du sol. L'appartenance à une de ces communautés sert de titre juridique à l'usage individuel de la terre. Chez les Bamiléké du Cameroun, comme chez les autres groupes ethniques de l'ouest africain, « le fait d'appartenir à la tribu est la condition absolue de cette jouissance » [2]. Et selon, Busia, « si l'on demandait à un paysan comment il est arrivé à avoir des droits sur la terre qu'il cultive, il chercherait à établir son droit en retraçant son ascendance dans la ligne maternelle jusqu'à ce qu'il arrivât à un ancêtre connu pour avoir cultivé cette terre avant lui. Son droit d'exploitation de la terre lui est conféré par sa parenté avec cet ancêtre » [3]. C'est donc la parenté avec l'ancêtre fondateur qui fonde les droits individuels pouvant s'exercer sur la terre. C'est un principe presque absolu que l'on retrouve dans toutes les coutumes ouest-africaines. Nous pensons qu'en dehors des

1. Culwick, cité par Olawalé Elias, *op. cit.*, p. 111 et 112.
2. Delarosière, *Institutions politiques et sociales des populations Bamiléké*, in *Etudes camerounaises*, n° 25, 1949, p. 29.
3. K. A. Busia, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, p. 47.

considérations tenant au souci de conservation des biens dans la communauté familiale, le culte familial peut justifier cette exclusion de tous ceux que l'on ne considère pas comme les siens. Famille, culte des ancêtres et terre sont étroitement liés. La famille est composée avant tout d'individus rendant les mêmes cultes aux mêmes ancêtres et cultivant les mêmes terres laissées par ceux-ci. Il en résulte que les coutumes, tout au moins dans leur pureté originelle, accordent à tout membre de la famille le droit de s'opposer à ce qu'une parcelle de la terre commune soit cédée à un étranger.

Mais la rigueur de cette règle est atténuée par le principe d'hospitalité qui joue en faveur des gens pouvant se rattacher à la famille par des liens autres que ceux fondés sur le sang et des étrangers. Ce sont la pratique et le fait qui tempèrent le droit. Les atténuations apportées au principe de l'exclusion de droit jouent d'abord au bénéfice des parents par alliance, des esclaves et leurs descendants. Pour les premiers il ne se pose guère de problème, et généralement il suffit qu'ils s'intègrent à la famille de leurs nouveaux parents pour qu'ils se voient attribuer des terres. Ceci est d'ailleurs d'autant plus facile qu'en Afrique noire, le mariage n'est pas seulement un « contrat » entre deux individus, mais aussi entre les deux familles dont les époux sont originaires [1]. Le parent par alliance est admis comme un membre de la famille et peut de ce fait même se voir concéder une parcelle de sa terre.

L'intégration des esclaves pose des problèmes plus complexes et ses modalités varient d'un peuple à un autre ou d'une région à une autre. L'esclavage s'est surtout développé dans les régions soudanaises et dans le Bénin, c'est-à-dire dans les régions où se sont constituées, en Afrique occidentale, de grandes entités politiques à tendance hiérarchique. Il s'agit surtout de l'esclavage de famille ou patriarcal. Et les peuples de l'Afrique occidentale connaissaient surtout l'esclavage productif. L'esclave qui travaille sur le sol de la famille de son maître est assez vite intégré à cette famille et a de ce fait des droits dont l'étendue varie avec son statut

1. Radcliffe-Brown et Daryll Forde, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. PUF, 1953. Le mariage apparaît comme une transaction entre deux familles; voir sur ce point, Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1939, bien que nous ne partagions pas toutes les conclusions de l'auteur; J. Binet qui parle de « contrat social » par opposition au « contrat individuel » qui est à la base du mariage européen. (*Aspects actuels du mariage dans le sud Cameroun*, in *Recueil Penant*, 1952).

juridique. Ainsi, chez les Éwé et les Mina, l'esclave n'est pas immédiatement incorporé à la famille de son maître et, s'il dispose de terres qu'il exploite personnellement, il les doit à la générosité du chef de la famille de son maître. Il n'en était pas autrement chez les Soussou de la Guinée. Et, selon M. H. Fréchou,

> les captifs (soussou) n'étaient pas propriétaires du sol; ils ne pouvaient pas l'être, puisqu'ils appartenaient eux-mêmes à leurs maîtres. Lorsqu'ils défrichaient des terres nouvelles, ils le faisaient au nom de leurs maîtres, dont le clan devenait propriétaire des terres conquises sur la brousse vierge. Même le sol sur lequel ils avaient construit leurs cases et établi leurs jardins ne leur appartenait pas. C'était la conséquence immédiate de leur nature juridique (1).

Même à ce stade, l'esclave disposait d'une certaine liberté. Les coutumes lui accordaient généralement quelques jours par semaine pour des travaux personnels dont les fruits lui appartenaient en propre. Chez les Bambara, il disposait de trois jours par semaine et pouvait travailler pour son compte personnel. Chez les Peul, comme chez les Soussou, il travaillait cinq jours par semaine pour ses maîtres. Il était libre de travailler pour lui-même le jeudi et le vendredi, et les autres jours au début et à la fin de la journée. Les terres qu'il cultivait pour lui-même lui étaient seulement prêtées; elles étaient situées en partie à proximité des cases, en partie dans la brousse, à côté des champs qu'il cultivait pour son maître (2).

Donc dès le premier esclave qui arrive dans la famille, les coutumes ouest-africaines admettent la vocation des esclaves à être intégrés à la famille de leurs maîtres. D'ailleurs certains peuples ne font au départ aucune différence entre l'esclave et le fils de famille. C'est ainsi que, chez les Bassari, « l'esclavage était inconnu. Le captif faisait partie de la maison; il était celui qu'on respecte et qui est l'objet de l'attention de tous ceux qui l'entourent en raison de ses malheurs. Il pouvait contracter mariage sans que sa femme subît de préjudice; tout au plus certaines corvées lui incombaient-elles plus souvent qu'aux autres » (3). Selon Clavier, chez les

---

1. H. Fréchou, *Droits fonciers susu*, mémoire ORSTOM, p. 49.
2. *Ibid.*, p. 49 et 50.
3. H. Tescher, *Coutumes des Tenda*, in *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, 1933, n° 4, p. 636.

Coniagui, l'esclave était immédiatement intégré à la famille s'il n'était pas purement et simplement supprimé [1]. Pour les Lobi, l'esclave fait un apport de force de travail à la communauté familiale. Considéré comme un enfant de la famille il a, dès son entrée dans la famille les mêmes droits que les autres membres.

Mais, chez la plupart des autres peuples, l'intégration de l'esclave dans la famille s'opère à partir de la deuxième génération. Il s'agit des esclaves qui naissent dans la famille même. Ainsi, chez les Mina, le descendant d'un esclave est libre. Lui-même peut être affranchi s'il arrive à épouser une jeune fille libre de la famille. Le statut juridique de celle-ci influe alors sur le sien. Les enfants d'esclave naissent libres, et portent souvent des noms ou des marques faciales qui permettent de se souvenir de leur origine. Ils ont alors les mêmes droits que tous les autres membres de la famille, dont ils peuvent devenir les chefs. Il en était tout autant chez les Fon du Dahomey. Chez d'autres peuples, l'intégration de l'esclave n'intervenait qu'après plusieurs générations, la condition servile s'adoucissant d'une génération à une autre. H. Labouret nous donne un exemple de ce processus de libération progressive chez les Manding : dans la première génération, l'esclave de case, c'est-à-dire né dans la maison, dispose de deux jours sur cinq pour travailler sur les champs qui lui sont personnellement attribués; dans la deuxième génération l'esclave est qualifié de « pas tout à fait assimilé », dans la troisième génération, on le considère comme « prêt à être assimilé » et enfin dans la quatrième génération il est libre et devient membre de la famille avec toutes les prérogatives attachées à cette qualité [2]. Jusqu'à ce qu'il devienne un homme libre, l'esclave tout comme la terre, est avant tout un bien collectif. Il peut aussi « appartenir en propre à un individu ».

Ainsi les parents par alliance et les esclaves « assimilés » disposent de droits portant sur la terre, car à des titres divers ils sont considérés comme membres de la famille à qui la terre appartient.

Il en va autrement pour les étrangers et contre eux, l'exclusion de droit est en principe absolue. S'ils arrivent à se voir accorder des droits, c'est par simple mesure d'hospitalité.

---

1. Clavier, *Coutumier Coniagui*, in *Bulletin de l'IFAN*, XIV, 1952.
2. H. Labouret, *Les Manding et leur image*, Paris, Larose, 1934.

Ils doivent d'abord s'adresser au chef de la famille à laquelle appartiennent les terres sur lesquelles ils veulent s'établir. Généralement l'autorisation est accordée, car d'après les Mina, on n'est jamais trop nombreux. Selon Vieillard (1) le vrai capital, c'était l'homme : faire partie d'une famille nombreuse et vigoureuse était le souci constant de l'Africain, le prestige se mesurant au nombre des gens que l'on a autour de soi. Dans les régions où les terres relèvent d'une autorité et les hommes d'une autre, l'installation de l'étranger ne sera effective qu'après accord du chef politique. Dans tous les cas, l'autorisation est gratuite, et la redevance que certaines coutumes exigent de l'étranger est plutôt symbolique et s'interprète comme la reconnaissance de la souveraineté de la communauté qui l'accueille sur ses terres. Il peut s'intégrer à la communauté qui lui offre l'hospitalité, souvent à condition qu'il accepte le culte familial et en observe les interdits. Ceci arrive surtout chez les peuples dont l'organisation sociale est fondée sur les liens de parenté. C'est ainsi que, chez les Kissi de la Guinée ou les Lobi de la Haute Volta, l'étranger s'incorpore à la famille et en devient un membre au même titre que les autres dès lors qu'il a accepté de vivre selon les règles d'inspiration religieuse, communément observées. Chez d'autres peuples, l'étranger ne peut être incorporé à la famille que si certains liens se créent entre lui et celle-ci. Ainsi chez les Éwé, l'étranger qui a rendu service à un membre de la famille a l'aptitude à être considéré comme un élément de celle-ci. Quoi qu'il en soit, l'étranger selon les coutumes ouest-africaines, c'est celui qui par lui-même n'a aucun droit et ne peut bénéficier que des mesures de faveur. Une fois qu'il est admis dans le village, on ne peut lui refuser la terre dont il a besoin pour lui-même et pour les siens. Il bénéficie d'un droit d'usage à lui concédé à titre essentiellement précaire et révocable. Il n'est cependant pas troublé dans l'exercice des droits qui lui sont accordés. Ainsi on le laissera cultiver les mêmes terres, sur lesquelles il peut revenir après la jachère, sans avoir à faire d'autres démarches auprès du chef du village ou du maître de la terre.

Cette constance dans l'utilisation du sol va être à l'origine des prétentions des étrangers. Ceux-ci finissent par oublier qu'ils n'ont qu'un simple droit d'usage et invoquent en quelque sorte l'usucapion pour se déclarer propriétaires des terres

1. Vieillard, *Coutumiers juridiques de l'AOF*, tome III, p. 144.

qui leur avaient été seulement prêtées. Ainsi s'expliquent les conflits fréquents entre les vrais propriétaires du sol et ceux qui le mettent effectivement en valeur.

Si l'étranger est en principe libre dans l'exercice de ses droits, ceux-ci sont cependant souvent limités par le souci de conservation des terres de la communauté et par celui de réserver les droits de tous les membres de la famille. C'est pourquoi les concessions de terres aux étrangers se font toujours à titre précaire et révocable. En conséquence certaines coutumes prévoient l'usage que l'étranger peut faire de la terre qui lui est allouée. C'est ainsi que chez les Éwé comme chez les Ashanti, l'étranger ne peut pratiquer sur la terre que des cultures saisonnières; il lui est formellement interdit d'y planter des arbres. Cette restriction apportée à la jouissance des droits accordés à l'étranger se retrouve dans bien d'autres coutumes et s'explique aisément : la concession de terre se fait d'une manière générale pour une durée indéterminée; l'étranger peut à n'importe quel moment renoncer à ses droits, soit d'une manière expresse, soit en laissant la terre en friche. Mais, tant qu'il exerce son droit d'usage et que la terre porte les produits de son travail, on ne peut l'expulser; la reprise de la terre ne peut avoir lieu qu'après les récoltes. Or si l'étranger a planté des arbres sur la terre, son droit subsistera aussi longtemps que vivront les arbres. De là une limite assez rigoureuse assignée à la liberté d'action de l'étranger pour réserver les droits de la communauté.

L'appartenance à un groupement familial est donc la condition essentielle d'existence de droits individuels sur la terre. Elle suppose le lien de sang, bien que celui-ci ne soit pas toujours nécessaire, car tous ceux qui ont des relations particulières avec la famille finissent par être considérés comme ses membres et jouissent des mêmes droits que ceux-ci. Et l'exclusivisme des droits fonciers ne frappe que les étrangers. Mais si en droit ce principe est absolu, en fait il en va autrement, car l'hospitalité qui est une règle morale vient atténuer ce que le droit peut avoir d'anti-social. Ainsi, contrairement à la thèse des auteurs qui veulent assimiler le chef de famille africain au *pater familias* romain et lui accorder le bonheur de celui-ci, « l'individu et le groupe sont complémentaires l'un de l'autre; le groupe n'est pas une entité abstraite, pas plus que l'individu n'est en réalité autonome; ils sont l'un et l'autre, l'un par l'autre; il y a d'un côté les droits du groupe en tant que ses membres le constituent;

de l'autre il y a des individus qui tiennent leurs droits de leur appartenance au groupe » (1). Nous disons que l'individu participe tant à l'essence qu'à l'existence de son groupe, c'est pourquoi il y a des droits dont nous allons essayer de préciser la nature.

### 4 — NATURE DES DROITS INDIVIDUELS

A l'intérieur de la communauté familiale, l'individu dispose de certains droits qui lui sont propres. Ces droits lui sont accordés à titre essentiellement viager en ce sens qu'à sa mort la terre qui lui a été attribuée fait retour à la communauté dont le chef peut désigner un nouveau titulaire. Certains auteurs ont soutenu que l'individu dispose d'un droit d'usufruit sur le patrimoine foncier de sa communauté. Certes dans la terminologie juridique issue du droit romain, le terme d'usufruit est peut-être le seul qui convienne à l'analyse des relations entre l'individu et la parcelle du sol collectif qu'il exploite. En effet, tel un usufruitier, il use de la terre et en recueille seul les fruits. A sa mort la terre revient à la communauté qui détient la nue-propriété.

Et pourtant nos hésitations sont grandes à considérer les droits fonciers individuels comme ceux d'un usufruitier. Ils s'en rapprochent sans s'y identifier pour deux raisons. D'abord on ne saurait parler d'usufruit sans admettre l'existence d'un droit de propriété, le premier étant le résultat du démembrement de l'autre. Or nous avons pu écrire plus haut que le terme de propriété ne convient pas pour caractériser l'ensemble des relations qui s'établissent entre les diverses collectivités et le sol dont elles ont pris possession. Qui n'admet donc pas le concept de propriété à propos des droits fonciers collectifs ne peut admettre celui d'usufruit à propos des droits fonciers individuels. D'autre part, l'usufruit est un *jus in re aliena*, en ce sens qu'il porte sur l'objet appartenant à autrui. Il suppose de ce fait l'existence de deux sujets de droits bien distincts, l'usufruitier et le nu-propriétaire. Or la terre dont dispose l'individu ne peut être considérée comme une *res aliena*. Il n'est pas étranger à son groupe, il est son groupe

1. Raymond VERDIER, *Féodalités et collectivismes africains*, in *Présence africaine*, n° 4, 1961, p. 99.

lui-même, ce qui rend fort incertaine son assimilation à un usufruitier.

D'autres auteurs ont parlé alors de co-propriété. Ceci nous paraît tout aussi inexact, car la co-propriété n'est autre chose que la propriété elle-même entre les mains de plusieurs titulaires. Elle suppose, en outre, qu'au départ chaque propriétaire a une part bien déterminée, ce qui n'est pas le cas pour les droits fonciers collectifs en Afrique noire. Les parts individuelles ne sont pas déterminées d'avance; à l'intérieur de sa communauté l'individu n'a pas au départ des droits fonciers mathématiquement précisés, son appartenance au groupement familial lui donne seulement vocation à être titulaire de certains droits, et ceux-ci ne seront définis qu'à partir du moment où il en fait la demande.

L'individu n'est donc ni usufruitier ni co-propriétaire. Ses droits se déterminent par rapport à ceux de la communauté dans laquelle il se trouve sans pouvoir se concevoir ailleurs. Pas plus que pour les droits collectifs, une terminologie juridique issue du droit romain ne peut permettre de caractériser la véritable nature des droits que l'individu possède sur le patrimoine de sa famille. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'il a des droits bien définis et que ceux-ci tiennent à son appartenance au groupe. L'étendue des droits individuels dépend de l'organisation sociale dans laquelle l'individu se trouve intégré.

## Section II

## ÉTENDUE DES DROITS FONCIERS INDIVIDUELS

Si la terre est par elle-même un bien libre, l'usage que les hommes en font porte nécessairement la marque du statut juridique de ces derniers. La force du droit est fonction de la qualité et du rang social de son titulaire. La condition juridique de la terre, libre au départ, finit par se modeler sur la condition juridique des personnes qui l'exploitent. L'organisation sociale s'inscrit en quelque sorte sur le sol, créant ainsi une situation dont nous allons essayer de révéler la complexité en distinguant les sociétés à tendance égalitaire et les sociétés à tendance hiérarchique.

## 1 — LES DROITS FONCIERS INDIVIDUELS DANS LES SOCIÉTÉS A TENDANCE ÉGALITAIRE

Si les principes de base sur lesquels elles reposent sont partout les mêmes (1), les sociétés négro-africaines ne peuvent cependant pas se ramener à un même type d'organisation. Et depuis les travaux des auteurs anglais, M. Fortes et Evans-Pritchard sur les systèmes politiques africains (2), on classe les sociétés négro-africaines en deux groupes, correspondant à leurs grands types d'organisation politico-sociale.

Il s'agit d'une part des sociétés sans « État » qui n'ont pas de pouvoir central ni d'unité territoriale définie par un système administratif, ou dont les institutions politiques, dans la mesure où elles existent pour tempérer l'anarchie ordonnée, sont fort rudimentaires, et d'autre part des sociétés pourvues d'appareils étatiques, possédant un pouvoir central, un gouvernement, une administration fondée sur une base territoriale. Une telle classification a forcément des défauts, dont le premier, à notre avis, est de sacrifier bien des nuances, car entre les deux types de sociétés, il y a des peuples qui en sont à des stades intermédiaires. Mais elle présente, en ce qui concerne notre sujet, l'avantage de nous montrer les deux modèles extrêmes d'organisation politico-sociale qui existent en Afrique noire.

Dans les sociétés à tendance égalitaire dont les structures internes correspondent au premier type d'organisation dégagé par Fortes et Evans-Pritchard, il n'existe pas de hiérarchie entre les hommes. Elles sont composées d'éléments appartenant au même type ethnique, souvent apparentés et placés pour ainsi dire sur un plan horizontal. Elles se développent en se fractionnant, créant ainsi des sociétés segmentaires juxtaposées sans qu'il y ait entre elles des liens de subordination. Chaque clan ou chaque famille se sent lié aux autres par des liens de parenté ou de simples affinités ethniques tout en gardant son autonomie. De telles sociétés sont exclusives de toute idée de hiérarchie et de souveraineté et on a pu

1. Et selon DELAFOSSE, « quel que soit le degré de développement atteint par les institutions politiques des Nègres d'Afrique, et le degré de civilisation de leurs États, leur organisation et leur fonctionnement présentent toujours et partout les mêmes caractéristiques essentielles » (*Les Noirs d'Afrique*, Paris, 1922).

2. M. FORTES and EVANS-PRITCHARD, *African political systems*, Oxford University Press, 1940.

parler à propos d'elles de démocratie [1] ou, selon l'expression de Malinowski, de proto-démocratie. A ce schéma correspond l'organisation politico-sociale des peuples ouest-africains n'ayant pas dépassé le stade du village. C'est le cas des Lobi de la Haute Volta qui ne connaissent pas d'organisation politique centrale. Leur organisation ne dépasse pas le cadre de la famille, et les liens sont davantage ceux de l'assistance que ceux d'une organisation permanente servant de cadre à l'évolution de chaque membre [2]. Il en est de même chez les Fali du nord Cameroun qui ne connaissent que l'autorité fondée sur les liens de parenté dans le cadre du village [3].

Chez les Kissi de la Guinée, la famille est la seule unité organisée et structurée, à l'intérieur de laquelle on obéit au chef sans qu'il puisse vraiment commander [4]. La société n'est pas stratifiée en couches hiérarchisées, et les relations ne s'y établissent que sur le plan horizontal. La souveraineté y est diffuse et appartient à la communauté tout entière; rien n'y manifeste un lien de sujétion ou de dépendance des uns envers les autres. L'individu jouit de ses droits sur les terres du groupe auquel il appartient en toute liberté et dans le cadre des coutumes. Il est en quelque sorte le seul maître de ses droits qu'il tient de son appartenance au groupe, et n'a au-dessus de lui aucune autorité à laquelle il puisse se sentir lié. Les seules limites assignées à ses prérogatives tiennent à la supériorité des intérêts collectifs. La terre n'est pas grevée de droits au profit d'une autorité supérieure. Ce type d'organisation politico-sociale est exclusive de toute idée de domination et d'exploitation. Et même l'institution de l'esclavage, dans la mesure où elle est connue, ne repose pas sur les besoins d'exploitation [1] d'une catégorie d'hommes par une autre. C'est pourquoi l'esclave considéré plutôt comme une source de travail supplémentaire s'intègre vite à la communauté familiale. D'ailleurs, la faiblesse des forces de production dans une économie traditionnellement autarcique qui ne répond qu'aux besoins essentiels de l'homme ne peut permettre l'enrichissement aux dépens d'autrui.

---

1. *Cf.* J. Binet, Penant, 1954, II, p. 1 et suiv.
2. *Cf.* H. Labouret, *Les tribus du rameau Lobi*, Institut d'ethnologie, Paris 1931.
3. J.-Claude Froelich, *Commandement et organisation sociale chez les Fali du nord Cameroun*, in *Études camerounaises*, oct.-déc. 1956.
4. D. Paulme, *Organisation politique des Kissi*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960.

Rapports de coopération plutôt que de domination. L'organisation sociale repose sur le clan ou la famille étendue, composée d'individus descendant d'un ancêtre commun réel ou supposé, et à l'intérieur de laquelle les plus âgés sont investis de l'autorité sans pouvoir cependant se comporter en maîtres absolus. La force de la cohésion qui y règne explique que c'est à ce niveau que les manifestations de la responsabilité collective sont les plus certaines.

Mais ce type d'organisation n'est pas exempt de contradictions ou de conflits. Différenciation des hommes par leur métier : on distingue déjà assez nettement à l'intérieur de la communauté : les agriculteurs qui représentent la majorité des membres, les gens d'autres métiers, tels que celui de forgeron ou de cordonnier. Ceux-ci sont volontiers considérés comme ayant une profession avilissante, font l'objet d'un certain mépris de la part des autres et finissent par avoir un statut juridique qui se transmet de génération en génération. « Ce n'est pas le fait de se livrer individuellement à tel ou tel genre de travail qui anoblit ou avilit, mais bien le fait d'appartenir par sa naissance à une collectivité qui, dans l'ensemble, exerce héréditairement telle ou telle profession » [1].

Différenciation aussi entre hommes et femmes, qui d'abord liée aux « données mêmes de la nature » finira par recevoir une consécration des coutumes. Conflits d'intérêts entre les descendants des premiers occupants et les immigrants; à la souveraineté des uns s'opposent les droits nés d'un usage prolongé et effectif des autres. Toutes ces contradictions sont encore à l'état latent et n'auront toute leur signification sociale qu'avec le type d'organisation politico-sociale fondée sur les différences de droits et devoirs entre membres d'une même communauté.

### 2 — DROITS FONCIERS INDIVIDUELS DANS LES SOCIÉTÉS A TENDANCE HIÉRARCHIQUE

La plupart des sociétés ouest-africaines ont dépassé ce stade de « souveraineté diffuse » et leur organisation correspond plutôt au modèle de société caractérisée par la stratification hiérarchique des diverses couches sociales. Et si Fortes et Evans-Pritchard parlent alors de sociétés dotées d'appareils

1. DELAFOSSE, *Civilisations négro-africaines*, p. 73.

étatiques, la plupart des auteurs, pour traduire les liens de dépendance qui en constituent le fondement, les qualifient volontiers de féodales. Si le mot féodalité est peut-être le seul capable de rendre compte des réalités sociales négro-africaines, il peut cependant à notre avis désigner des rapports sociaux assez originaux et son emploi à propos de l'Afrique noire induirait en erreur, dans la mesure où il ferait penser au moyen âge européen. Nous allons essayer de montrer l'originalité des rapports de dépendance qui caractérisent les sociétés ouest-africaines hiérarchisées en distinguant celles qui sont arrivées à ce stade par une sorte d'évolution interne et qui y sont parvenues par voie de conquête, car dans les deux cas les problèmes de dépendance ne se posent pas dans les mêmes termes.

Dans le premier cas, il s'agit d'une organisation politico-sociale dans laquelle l'autorité est en quelque sorte issue de la terre (1). La stratification hiérarchique se produit à l'intérieur de groupements ethniques relativement homogènes. Elle se réalise sur le double plan territorial et social. Sur le plan territorial, les villages sont dans la dépendance du canton et leurs populations paient aux autorités cantonales un tribut qui consiste généralement en une quote part de leurs récoltes annuelles. Il en est de même du canton par rapport à la province et de celle-ci par rapport aux autorités confédérales. A l'intérieur de chaque collectivité il existe une hiérarchie entre les familles; au sommet de la pyramide se trouve la famille royale, ou la famille du chef dont les terres sont cultivées par une horde d'individus asservis, formant une classe spéciale que les Bariba au nord Dahomey appellent *Gando* (2). En dessous, il y a les familles de nobles rattachées à celle du roi ou du chef par des liens de parenté ou d'alliance et dont les chefs doivent verser à celui-ci une partie des redevances coutumières. Ensuite viennent les hommes libres qui ne bénéficient d'aucune distinction sociale particulière et qui doivent annuellement une partie de leurs revenus au roi.

L'exemple de ce type d'organisation nous est fourni par

1. *Cf.* J.-J. Villandre, *Les chefferies traditionnelles*, thèse, Paris, 1950, qui distingue les chefferies issues de la terre, et celles issues de la conquête, division que nous adoptons pour étudier les rapports de dépendance et leurs incidences sur les droits fonciers.

2. *Cf.* Lombard, *Un système politique traditionnel de type féodal : les Bariba du nord Dahomey*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960.

la confédération ashanti. Celle-ci est formée de plusieurs divisions et est placée sous l'autorité du chef suprême des Ashanti, « Asantehene » qui réside à Kumassi. Chaque division est formée à son tour de plusieurs villages, présidés par des chefs soumis à leur tour au chef de division. Les familles étendues qui composent la population de chaque village doivent au chef de ce dernier plusieurs services, dont le premier est l'assistance militaire. Tout chef de famille doit assister le chef du village dans la défense du territoire et lui prêter le serment de fidélité. D'après K. A. Busia, « on attendait de chaque père de famille qu'il donnât assistance militaire au chef. En cas de guerre, il devait prendre sa place dans l'armée à la tête de ses sujets, ceux-ci étant les parents établis sur le territoire qu'il administrait. Les liens de parenté qui donnaient à un individu des droits sur la terre qu'il cultivait lui imposaient l'obligation de combattre sous le commandement de son chef de lignage dans la défense de la terre » (1). En plus du service militaire, les sujets d'un trône étaient astreints au paiement de divers tributs pour certains buts déterminés. D'abord une levée spéciale d'impôts a lieu pour couvrir les dépenses de funérailles du chef, les dépenses de guerre, les dépenses occasionnées par les sacrifices accomplis au nom de la tribu, les diverses dépenses de cour. Le domaine du chef était cultivé par ses sujets à des périodes déterminées de l'année. A Wenchi, la population consacrait six mercredis dans l'année à la mise en valeur des terres du chef. A Enchi, la population se répartit en groupes et y travaille à tour de rôle. Annuellement, les chefs perçoivent de leurs sujets les tributs des « premiers fruits » à l'occasion des cérémonies de l'*odwera* (cérémonies traduisant les divers cultes rendus aux ancêtres et s'accompagnant de prestation de serment de fidélité aux chefs). Les chefs de village et de division sont à leur tour tenus à certains tributs et services au bénéfice de l'*Asantehene* qui est le chef suprême de toute la confédération ashanti.

Toutes ces relations traduisent les liens de dépendance des hommes les uns envers les autres. Les divers tributs et services auxquels les populations sont tenues à l'égard de leur chef de village et des gens qui les entourent, ceux-ci à l'égard du chef de division, ce dernier à son tour à l'égard

2. K. A. Busia, *op. cit.*, p. 48.

de l'*Asantehene*, sont autant de charges qui limitent les droits individuels s'exerçant sur les terres. Le royaume de l'Indénié en Côte d'Ivoire nous donne un exemple de ce processus d'inféodation. Les chefs de famille sont soumis au chef de clan, celui-ci au chef de région jusqu'à ce que l'on parvienne au roi, les terres suivant la condition juridique de ceux qui les cultivent. C'est le résultat de concentration des pouvoirs entre les mains de certaines personnes ou de certaines familles. Ici la hiérarchisation de la société résulte de sa propre évolution interne. Pour d'autres peuples ouest-africains, elle est le fait de conquête. Ce phénomène est surtout remarquable dans les régions ouest-africaines, où les diverses souverainetés locales sont comme des vestiges des anciens empires qui se sont constitués au cours de l'histoire de l'Afrique noire. C'est le processus inverse de celui que nous avons montré en prenant principalement l'exemple des Ashanti. Alors que dans le cas de l'Union ashanti, la hiérarchisation est la conséquence d'une concentration progressive de pouvoirs au profit d'une autorité préexistante, ici elle procède de la perte de pouvoir d'une autorité centrale, souvent étrangère aux populations auxquelles elle s'était imposée, laissant ainsi subsister de petites souverainetés locales.

Quelques exemples empruntés à des études plus ou moins récentes nous permettront de souligner les rapports de sujétion qui s'y établissent. D'abord celui du Fouta sénégalais où le régime des terres a été étudié par Labouret [1]. Cette région a été le théâtre d'une succession de dynasties, souvent étrangères, disparaissant au rythme de leur constitution. Les autochtones sont les pêcheurs Soulbalbé, descendants des premiers occupants à qui plusieurs dominations étrangères se sont imposées jusqu'à la colonisation française. La première de ces dynasties fut celle des Dyaogo, métis noirs et berbères, à qui succédèrent les Manna, nègres appartenant à la branche soudanaise des Sarakolle, détrônés par les Tondyon, d'origine sérère. A ceux-ci succédèrent les Manding, puis vinrent les Maures et les Peul, jusqu'à ce que la région connût une relative stabilité sous Koli, qui la divisa en plusieurs provinces. Toutes ces successions de dynasties, avec les mouvements de populations auxquels elles donnèrent lieu, expliquent la complexité des liens qui, dans cette région peuplée de Tou-

1. *Cf.* H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, p. 79 et suiv.

couleur, unissent les hommes à leurs souverains locaux. Ainsi dans les régions situées au nord du fleuve Sénégal, les souverains locaux exigeaient des paysans diverses redevances. Ceux-ci étaient d'abord tenus au paiement du *bekh*, taxe prélevée uniquement sur les terres cultivées et non sur les jachères. Elle consistait en un certain nombre de mesures de grains et était payée à la famille régnante. Elle était rendue lourde, selon Labouret, par les modalités de sa perception. En effet le chef, pour être sûr de recouvrer la totalité des *bakh* qui lui était due, se rendait chez les tributaires ou y déléguait des percepteurs. Pendant tout le séjour, l'entretien de tout ce monde était à la charge du tributaire. Le paysan versait, en outre, à son chef le *horma* pour s'assurer sa protection; il consistait en diverses prestations. Dans l'ancien royaume de Dyolof, les cultivateurs étaient astreints à certaines taxes, d'origine coranique. Elles comprenaient, selon Labouret [1] le *moud am Kor* soit deux mesures de 1,200 kg à 1,800 kg de grains par tête d'homme, de femme et d'enfant, perçu à la fin du carême; l'*assaka* qui était fixé au dixième de la récolte et perçu après la moisson. Les chefs locaux opéraient des prélèvements sur les troupeaux et pouvaient procéder à des levées en masse en cas d'expédition.

L'exploitation de certaines terres est soumise à un régime particulier en raison de leur nature particulière. Ainsi l'exploitation des terres inondées du Fouta-Toro donne lieu à la perception de certains droits originaux. C'est d'abord le *ndyoldi* qui, d'après Labouret, est la redevance que perçoivent dans la vallée inférieure du Sénégal les personnes ou collectivités ayant des droits sur les terres régulièrement inondées et cultivées à titre précaire par des exploitants dûment autorisés par un contrat [2]. La durée de celui-ci est fixée généralement par rapport à un certain nombre de récoltes. La taxe du *ndyoldi* est perçue par les maîtres du sol. C'est ensuite le *tyoggon* qui, tout en étant annuel comme le *ndyoldi*, en diffère par ce fait que c'est une redevance perçue sur des terres concédées à titre viager. La concession qui donne lieu à la perception du *tyoggon* est généralement assortie de la faculté de rachat au profit du maître du sol qui est le concédant.

Ces diverses redevances, preuves des liens de sujétion dans lesquels se trouve le paysan par rapport au pouvoir politique,

1. *Cf.* LABOURET, *op. cit.*, p. 92.
2. *Ibid.*, p. 97.

ont existé ou existent encore dans d'autres régions d'Afrique occidentale. Dans l'ancien royaume du Dahomey (1), le roi était entouré d'une grande famille divisée en plusieurs branches, représentant chacune des descendants d'un roi, et dont tous les membres disposaient de domaines cultivés par des esclaves royaux *olemi* (2). Ensuite venaient les hommes libres qui étaient censés tenir leurs terres du roi, *aï-non*, c'est-à-dire propriétaire du sol et lui devaient des prestations. Enfin les esclaves qui n'étaient pas dahoméens, car un Dahoméen ne pouvait être réduit en esclavage (3).

Le roi, en tant que représentant des intérêts du royaume, était assisté dans sa tâche par plusieurs personnages dont le plus important était le *Tokpo*. Celui-ci dirigeait seul toute l'activité agricole et était représenté dans les villages par des « chefs de champs » et les *humekponto* qui étaient les arpenteurs. La forte concentration des pouvoirs entre les mains du roi avait pour conséquence que toutes les terres étaient réputées les siennes, que leur exploitation donnait lieu au paiement de diverses redevances dont le premier but était d'attester la soumission de tous les hommes à son autorité.

Un autre exemple nous est fourni par l'organisation politico-sociale des Mossi (4). Selon Dim Delobson, l'empereur des Mossi, le Mogho Naba, est entouré de ministres. Chaque ministre, qui est nécessairement un noble, a sous son autorité un certain nombre de cantons. Chaque canton a à sa tête un *Naba*, titre de noblesse (5). Du *naba*, chef de canton, au Mogho Naba, empereur des Mossi, tout personnage investi de l'autorité doit serment de fidélité à son supérieur. Les diverses collectivités doivent des redevances coutumières à leurs chefs. Certes tous les problèmes relatifs à l'utilisation du sol relèvent de l'autorité du Tengsoba, maître de la terre qui n'est généralement pas un Mossi, mais un Hinissi, les Hinissi étant les descendants des premiers occupants. Ce

1. *Cf.* Le Hérissé, *L'ancien royaume du Dahomey*, Paris, Larose, 1911. Melville-Herskovits, *Dahomey*, New York; J. J. Augustin, 1938.

2. Ce terme de *olemi* employé par Le Hérissé est impropre, car c'est un nom générique pour désigner tout travailleur de la terre; l'esclave, c'est plutôt *kanlinmon*, c'est-à-dire qui est dans la chaîne.

3. *Cf.* P. Mercier, *Travail et service public dans l'ancien Dahomey*, in *Présence africaine*, n° 13, p. 87.

4. *Cf.* Marc, *Le pays Mossi*, Paris, 1909 : Tauxier, *Le Noir du Soudan*, Paris, 1912; *Le noir du Yatenga*, Paris, 1917 : Delafosse, *Haut Sénégal Niger*, Paris, 1912, t. I et II; Dim Delobson, *L'Empire du Mogho Naba*, Paris, 1932; Cornevin, *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris Berger-Levrault, 1960.

5. Dim Delobson, *op. cit.*, p. 48.

sont les Tengsoba qui, dans les cantons, concèdent des terres aux étrangers, et non les Naba. Et pourtant ceux-ci perçoivent des redevances de tous ceux qui vivent sous leur autorité. Une étude récente a révélé le même type d'organisation chez les Bariba du nord Dahomey (1).

Toutes les provinces du nord Nigeria sont dominées par des souverainetés traditionnelles, faites de hiérarchie et de rapports de dépendance. Ainsi, selon Meck, « dans toute l'Afrique, la plupart des royaumes ont été structurés sur le même modèle. L'État Nukun est du même type que les anciens États Bornou et Sonrhai et ne diffère pas beaucoup des deux états plus modernes du Bénin ou de l'Oyo » (2).

Ainsi les droits individuels portant sur la terre sont grevés de charges diverses qui témoignent des liens de sujétion dont sont l'objet leurs titulaires. Y a-t-il là une situation analogue à celle qui existait en Europe au moyen âge? C'est à cette question que nous répondrons avant de préciser la véritable nature des droits naissant au profit de l'individu de l'usage qu'il fait du domaine du groupe auquel il appartient.

1. *Cf.* Lombard, *Un système politique traditionnel de type féodal : les Bariba du nord Dahomey*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960.

2. Meck, *A Sudanese Kingdom*, London, 1931, p. 346. On a même pu parler à propos des Noupé de Nigeria, de Byzance noire; *cf.* Nadal, *A black Bysantium : the Kingdom of the Nupe*, Oxford, University Press, 1942.

CHAPITRE VIII

# DROITS NÉS DE L'USAGE DES TERRES COLLECTIVES

Les hommes exercent sur les terres de leur groupement d'origine certains droits. Mais en réalité, à qui appartiennent les fruits de leur travail? Si l'on retient la thèse qui assimile le chef de famille africaine au *pater familias* du droit romain, il n'y a pas de doute que, juridiquement tout au moins, c'est au chef en tant que seul sujet de droit que reviennent les fruits des travaux accomplis par les gens qui l'entourent. Si les paysans africains sont considérés comme esclaves ou serfs des hommes auxquels ils se rattachent par des relations de sujétion, seuls ceux-ci peuvent être propriétaires des produits d'exploitation de leurs domaines, esclaves et serfs travaillant nécessairement pour leur maître. Pour la plupart des auteurs, les sociétés négro-africaines sont des sociétés féodales. C'est pourquoi il nous paraît nécessaire de préciser la nature des relations complexes qu'implique la hiérarchie sociale négro-africaine, avant d'aborder l'étude des droits nés de l'usage individuel des domaines collectifs.

## Section I

## LES SOCIÉTÉS OUEST-AFRICAINES SONT-ELLES FÉODALES [1]?

On a souvent comparé les relations sociales en Afrique occidentale à celles qui ont existé en Europe au moyen âge,

1. *Cf.* J. Maquet, *Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines*, in *Cahiers d'études africaines*, nº 6, 1961.

en les qualifiant de féodales. Ce terme, à notre sens, porte à équivoque. Car, si la société traditionnelle négro-africaine rappelle par certains de ses aspects la société médiévale, elle en diffère par bien d'autres qui lui donnent une physionomie propre.

### 1 — ÉLÉMENTS DE RESSEMBLANCE

La féodalité [1] que nous envisageons ici du seul point de vue de la propriété est avant tout un type d'organisation politico-sociale et économique et non une étape dans l'histoire de l'Europe, si bien qu'il nous paraît être une erreur que de penser à l'Europe du moyen âge dès que l'on parle de la féodalité. Il n'y a donc rien d'étonnant qu'en d'autres lieux et à d'autres époques, les organisations sociales puissent être qualifiées de féodales, dès lors qu'elles présentent les caractéristiques objectives d'une société féodale. La société traditionnelle ouest-africaine présente-t-elle ces caractéristiques?

Certains auteurs l'ont soutenu et à vrai dire, le rapprochement est tentant. Tout comme au moyen âge européen, les liens de sujétion sont nés en Afrique noire du besoin de protection dans une société livrée à l'insécurité et à la violence et vivant en autarcie.

La chefferie est déterminée partout par le besoin de protection. Le faible cherche un patron assez fort pour le défendre. En Afrique, la chefferie paraît avoir surtout son origine dans la famille étendue formée des gens de même lignage, vivant autour d'un patriarche et travaillant des champs indivis. Dans la suite ce groupe d'apparentés s'augmente, comme ailleurs, d'étrangers, qui sollicitaient la faveur d'y être agrégés [2].

La société ashanti par exemple s'est dotée d'une organisation hiérarchique pour sauvegarder son indépendance. Et selon K. A. Busia, « la tradition est que les États ashanti formèrent une union, afin de recouvrer leur indépendance à l'égard de Donkyira, auquel ils étaient tributaires » [3]. Le besoin de protection est un des facteurs déterminants de la hiérarchisation de la société et justifie en partie cette opinion de Jhéring : « Le principe de subordination devant, pour la

1. *Cf.* Ellul, *Histoire des institutions*, t. II.
2. H. Labouret, *L'Afrique précoloniale*, Paris, 1959, p. 17.
3. K. A. Busia, *op. cit.*, p. 85.

première fois, surgir là où la nécessité inéluctable de subordination, allait éclater aux yeux de tous : dans la constitution militaire » (1).

Sans donner un appui inconditionnel à cette opinion du grand juriste, il faut souligner cependant que, s'agissant de l'Afrique noire, les sociétés les plus hiérarchisées sont aussi les plus guerrières. D'autre part, comme la seigneurie européenne, la chefferie négro-africaine, type d'organisation politico-sociale la plus répandue en Afrique occidentale, est la négation même de l'autorité centrale, jalouse de ses prérogatives et de son autonomie, et représente en quelque sorte des forces centrifuges. Chaque chef est maître du domaines ur lequel s'exerce son autorité et ses sujets lui doivent fidélité et certaines prestations comme le service militaire, les redevances coutumières, travaux exécutés sur ses terres, etc. contre sa protection et sa justice. « Le chef africain, comme le seigneur d'Europe exploite et fait exploiter pour lui un certain nombre de domaines ruraux, il reçoit en outre des cadeaux de ses obligés (2) » En outre, dans une économie traditionnelle fermée et pour une société qui ne se conçoit qu'en tant qu'hiérarchie, l'organisation sociale est pour ainsi dire inscrite sur le sol, et le régime juridique des terres suit forcément la condition des hommes.

Ainsi les diverses redevances que paie le paysan suivant sa place dans la collectivité dont il est membre, ajoutées à l'existence d'une main-d'œuvre servile incitent à un rapprochement avec les *tenures* rôturières et serviles du moyen âge. Ces redevances représenteraient la censive dont le rôturier était tenu à l'égard du seigneur, et le régime des terres distribuées aux esclaves rappellerait celui des *tenures* serviles. La situation sociale dans l'Afrique traditionnelle offre ainsi un champ d'application idéal à la théorie du double domaine. Le paysan africain disposerait du domaine utile et son chef, comme le seigneur médiéval, du domaine éminent. Le chef, d'après cette théorie, serait le seul propriétaire des terres et les concéderait à ses vassaux. Il disposerait de ce fait de certaines prérogatives attachées à sa qualité de souverain propriétaire. Son droit éminent serait perpétuel et imprescriptible, alors que le paysan, qui aurait le domaine utile, dispo-

1. *Cf.* Jhering, *Esprit du droit romain.*
2. H. Labouret, *op. cit.*, p. 19.

serait seulement du droit d'user de la chose et d'en percevoir les fruits.

Une telle analyse n'a pas manqué d'être appliquée au régime des terres en Afrique occidentale, comme en témoigne cet arrêt, souvent cité, de la Cour d'appel d'Afrique occidentale, en date des 8 février et 16 mars 1907 [1] selon lequel

d'après la coutume de Cayor, le droit de propriété et le droit de souveraineté reposent sur la tête du Damel. Par suite le droit de propriété n'existait pas au profit des particuliers; ceux-ci étaient, par rapport au souverain, dans une situation identique à celle des vassaux à l'égard du suzerain sous le régime de notre ancien droit féodal; ils ne pouvaient disposer d'aucune portion du sol, n'étaient que détenteurs précaires et avaient seulement le domaine utile, le Damel, gardant le domaine éminent et le droit de révoquer *ad nutum* la jouissance à eux concédée, qui donnait lieu à la perception d'une redevance ou profit qui cessait de plein droit au décès du souverain.

Et Rattray écrit que « l'étudiant en droit anglais qui voudrait examiner la loi ashanti relative au régime juridique de la terre, serait d'abord étonné de trouver qu'un système qu'il croyait particulier à son propre pays avait presque exactement sa réplique en Afrique occidentale parmi les Ashanti » [2]. D'après cet auteur, « en dehors du serment de fidélité, la reconnaissance du chef (Hene) de Kumasi, comme roi des Ashanti, impliquait que ses vassaux tenaient leurs offices... leurs terres, du roi qui pouvait les leur retirer » [3]. Tout comme le seigneur faisait peser sur ses vassaux défaillants la lourde sanction de la commise.

Incontestablement la société traditionnelle ouest-africaine rappelle par certains de ses traits la société européenne médiévale. Mais elle s'en distingue par bien d'autres qui soulignent son originalité.

### 2 — LES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES OUEST-AFRICAINES

Ces sociétés ne rentrent pas dans le schéma classique de la féodalité européenne.

---

1. In *Recueil Dareste*, 1907, III, pp. 78 et 97.
2. RATTRAY, *Ashanti*, p. 223.
3. RATTRAY, *Ashanti law and constitution*, p. 104.

La féodalité n'est concevable que dans une société déjà stratifiée en couches différenciées et pourvue d'une hiérarchie (1). Celle-ci repose essentiellement sur des engagements personnels. Le vassal s'engage à divers services à l'égard de son suzerain, ce qui fait de lui l'homme-lige. En contrepartie il reçoit du seigneur aide et protection. Il en résulte des rapports de réciprocité. Enfin la féodalité réalise la confusion entre la souveraineté et la propriété. Retrouve-t-on ces trois éléments dans les sociétés traditionnelles ouest-africaines? Elles sont hiérarchisées et les rapports de subordination s'y traduisent par des prestations de serment de fidélité. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est de savoir s'il s'y réalise une confusion entre la souveraineté et la propriété, car la propriété féodale est toujours censée être concédée par le seigneur à ses vassaux. En effet, le fief paraît être l'élément fondamental dans le système féodal européen. Non seulement tous les attributs de puissance publique y font l'objet de droits de propriété privés, au bénéfice du seigneur, mais aussi la propriété devient souveraineté. Certains auteurs, comme Marc Bloch (2), ont pu minimiser le rôle du fief, élément réel, dans l'établissement des rapports de dépendance, à l'intérieur de la seigneurie, en mettant davantage l'accent sur l'élément personnel, sur les liens que crée la cérémonie de l'hommage. Si le mot fief a pu désigner au départ toutes sortes de concessions, il n'en reste pas moins que, dans une économie agricole fermée comme celle du moyen âge, il finit par ne plus s'appliquer qu'aux concessions portant sur la terre. Le seigneur du moyen âge, sans aucun doute, tirait sa puissance politique et économique de la terre. Ainsi le fief, lopin de terre, devient la substance même du régime féodal européen.

Le seigneur concède une terre à son vassal à charge de certains services. Rapports de dépendance, mais aussi de réciprocité. Et on parlera de contrat de fief; rapports contractuels, qui se créent par la cérémonie de l'hommage et se consolident par la prestation de serment de fidélité. L'élément personnel ne disparaît cependant pas, puisque c'est un contrat viager, qui ne lie que les parties en présence et qui met à la charge de l'une et de l'autre des obligations réciproques :

1. *Cf.* Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, 1939-1940; Calmette, *La société féodale*, Colin, 1932. Du même auteur, *Le monde féodal*, PUF, 1934; *Le moyen âge*, Fayard, 1948, Fr. Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité*, Bruxelles, 1947, Ellul, *Histoire des institutions*, PUF, tome II.

2. Marc Bloch, *op. cit.*

le vassal s'engage à être fidèle (féal) à son seigneur, à ne rien faire contre lui, et à lui fournir l'*auxilium* et le *consilium*. Le seigneur s'oblige à l'égard de son vassal et lui fournit un fief. Cette concession de fief finira par supplanter les autres objets de l'obligation du seigneur, et par changer tout le fondement du système, changement que seules les nécessités d'une économie agricole autarcique et stagnante peuvent expliquer. On en vient à préciser que le vassal est juridiquement engagé à l'égard du seigneur parce qu'il a reçu de lui une terre. Et les rapports féodaux se définissent comme des rapports réels créés par la concession de fief.

Il en va tout autrement en Afrique occidentale. Les rapports de dépendance ne se forment pas *propter rem*, mais se déterminent par le rang de la famille à laquelle on appartient. Les liens de subordination sont surtout personnels. On est politiquement et socialement soumis à telle autorité, non pas parce qu'on a reçu d'elle un bien, une terre, mais parce qu'on appartient à un groupement familial, lui-même soumis à cette autorité. La terre, en Afrique occidentale, n'appartient pas aux chefs ou seigneurs et ne relève pas de leur propriété éminente [1]. Elle appartient uniquement et exclusivement à des familles et le droit de la cultiver tient à l'appartenance à une de celles-ci.

En Afrique occidentale, et dans le cadre d'une chefferie, la souveraineté et la propriété foncière ne se confondent pas. Là où le maître de la terre et le chef politique sont un seul et même personnage, en matière foncière, le chef n'agit pas en qualité de propriétaire, comme on aurait pu le croire de prime abord. Il joue plutôt le rôle d'un conservateur de la propriété et les redevances que lui rapporte sa fonction ne sont pas de nature contractuelle, mais coutumière. « Le maître de la terre a des avantages, il joue le rôle d'un service de conservation de la propriété foncière, il règle des litiges de limites, détermine les titulaires du droit de culture à l'intérieur des familles [2], en tenant compte des liens de parenté » [3] qui seuls déterminent les droits collectifs ou individuels s'exerçant sur la terre. Et la hiérarchisation de

1. Cette thèse continue cependant d'avoir des partisans, c'est ainsi que pour M. Demaison « la tenure coutumière se décompose en deux droits, droit de redevance qui appartient au chef, et qui peut se comparer au domaine éminent de seigneurs médiévaux. » *Du régime foncier en AOF*, in *Revue juridique et pol. de l'UF*, 1955.
2. *Cf.* Geismar, *Les coutumes civiles des races du Sénégal.*
3. *Cf.* K. A. Busia, *op. cit.*, p. 56.

la société n'altère pas les droits des diverses collectivités sur leurs terres. Et, selon K. A. Busia, « quand l'union Ashanti était formée, l'*Asantehene* (chef suprême des Ashanti) avait aussi des droits. La terre dans chaque division continuait à appartenir au trône de cette division, et tous les droits préexistants du chef, du lignage et de l'individu portant sur la terre n'avaient subi aucun changement. Mais les chefs (de division) étaient tenus de certaines obligations vis-à-vis de l'*Asantehene* [1] ».

Selon la tradition historique le but poursuivi par le fondateur de l'Union et ses successeurs n'était pas l'acquisition des terres, mais la formation d'une armée forte. La qualité de membre de l'Union n'affectait pas les droits fonciers des chefs des diverses divisions. Les liens qui unissent les différents chefs de divisions à l'*Asantehene* et qui impliquent serment de fidélité, service militaire et autres obligations sont de nature strictement personnelle.

Par contre, les droits que les individus exercent sur leurs terres sont de nature coutumière et non contractuelle et déterminée par les liens de parenté. On contraindra volontiers les hommes au respect de la hiérarchie établie en usant de la force, mais on ne leur retirera pas leurs terres; celles-ci n'intervenant pas dans l'établissement des rapports hiérarchiques. La commise, sanction de nature pour ainsi dire contractuelle, et qui consiste à retirer le fief concédé au vassal défaillant, n'existe pas dans les coutumes ouest-africaines.

Souveraineté et propriété sont deux choses distinctes. Cette distinction est encore plus nette là où le maître de la terre et le chef politique sont deux personnages distincts, résultat, dans la plupart des cas, des conquêtes.

Il convient, écrit Delafosse, de ne pas oublier un point : si le roi n'appartient pas à la famille des premiers occupants du sol, ce qui arrive fatalement lorsqu'il descend d'une famille conquérante, il n'a aucun droit sur le sol même de son royaume. Disposait-il de la vie et de la mort de ses sujets, il est contraint, chaque fois que la terre est en jeu, de s'incliner devant l'autorité du patriarche de la collectivité issue des premiers occupants, ce patriarche fût-il le plus pauvre hère du royaume et le plus humble des vaincus. Ainsi les grands conquérants tels que El Hadj Omar et Samory ont toujours respecté cette coutume et n'ont jamais

1. K. A. Busia, *op. cit.*, p. 58.

songé à s'arroger aucun droit sur le sol qu'ils avaient occupé, mais vis-à-vis duquel ils ne se reconnaissaient pas la faculté de disposition... C'est en raison de cette coutume que, dans toutes les collectivités négro-africaines comprenant plusieurs familles de souches différentes, notamment dans les villages dont les habitants n'appartiennent pas tous à un même clan et dans lesquels le pouvoir politique est détenu par un clan d'origine extérieure, il existe à côté du chef politique, un maître de la terre, un chef de la terre, qui n'a aucune autorité en matière politique, mais qui seul a qualité pour administrer la terre [1].

C'est ainsi que les Dialonké, au Fouta Djalon, considérés comme autochtones et descendants des premiers occupants, y sont asservis par une forte aristocratie peule. Les Peul les désignent habituellement par le terme *matioudo*, qui signifie serf ou esclave. Mais les liens de dépendance, de sujétion dans lesquels ils vivent par rapport aux différentes fractions de l'aristocratie peule, n'ont qu'un caractère purement personnel. Ils continuent de vivre comme avant la domination peul et restent seuls maîtres des terres qu'ils cultivent. Selon G. Vieillard, « le pays était divisé en fiefs, mais c'étaient les gens qui étaient donnés en fief, beaucoup plus que la terre; le fief avait bien tendance à devenir territorial; mais les vassaux n'échappaient pas à leur suzerain, pas plus que les serfs aux maîtres en émigrant : le lien héréditaire n'était pas coupé pour cela » [2].

Pour Lombard, chez les Bariba du nord-Dahomey, « la terre appartenait au seigneur qui n'avait sur elle que des droits politiques, les droits réels appartenant aux chefs de la terre dont le rôle demeurait important dans la société bariba. Il n'y avait donc pas à proprement parler de lien créé par le fief [3].

C'est la naissance qui détermine le rang social, ainsi que les droits et devoirs s'y rattachant. Tous les services que l'on doit à son chef sont personnels et non réels. Celui qui quitte sa communauté, donc la terre d'origine qu'il cultive, continue de devoir fidélité à son chef [4]. Et selon Hayford « le trait caractéristique du serment de fidélité est qu'il établit des

1. M. Delafosse, *Civilisations négro-africaines*, p. 95.
2. G. Vieillard, *Notes sur les Peul du Fouta-Djalon*, in *Bulletin IFAN*, 1940, II, p. 123 ; *Notes sur les coutumes des Peul au Fouta Djalon*, Paris, Larose, 1939.
3. L. Lombard, art. précité.
4. K. A. Busia, *op. cit.*, p. 48.

relations personnelles qui n'ont rien à faire avec les droits de propriété » (1).

Certains titres conférés aux souverains africains peuvent évidemment porter à confusion. C. Vieillard nous apprend que chez les Haoussa, le chef est appelé *serki n'kasa*, ce qui veut dire chef ou maître de la terre (2). Mais l'auteur précise à juste titre que, s'il est considéré comme maître de la terre, c'est d'abord parce qu'il est celui des hommes.

On a souvent comparé les divers services dus par les hommes à leur chef aux obligations nées de la concession de fiefs, et les redevances coutumières payées par les paysans ouest-africains au cens du moyen âge. C'est une interprétation erronée. L'autorité politique, traditionnelle en Afrique occidentale, résultant de la concentration des pouvoirs entre les mains de certaines familles, soit par évolution normale, soit par conquête, implique uniquement des rapports personnels. Les concessions de terres qui ont lieu généralement au profit d'étrangers, puisque les autochtones eux-mêmes ont des droits fonciers déterminés par leurs liens de parenté, ne créent pas de liens nouveaux; elles viennent seulement sanctionner des rapports préexistants.

Les concessions de terres à charge de services, ne constituent pas un trait spécifique des droits fonciers ouest-africains. Ainsi, on concèdera des terres aux esclaves affranchis, étrangers d'origine, pour les garder dans la communauté. Mais le pouvoir n'a pas une assise réelle. Services, redevances, obligations de toute nature sont fixés par la coutume et déterminés en fonction de la place qu'occupe dans la hiérarchie sociale la famille à laquelle celui qui en est tenu appartient. En ce sens, la féodalité ouest-africaine a des caractéristiques propres qui ne permettent pas son étude par référence à la féodalité de l'Europe du moyen âge. La féodalité ouest-africaine, dans la mesure où l'usage même de ce terme est opportun, est une féodalité personnelle et non foncière. Elle est faite de réseaux de liens personnels qui ne se nouent pas sur un bien fonds. Et les droits fonciers qui supportent des charges souvent lourdes, liées au rang social de leurs titulaires ne sont pas d'origine contractuelle, comme les droits féodaux. « Les contributions coutumières en travail et en produits ne semblent pas avoir à l'origine de lien étroit avec la terre; elles

1. Hayford, *Gold Coast native institutions*, London, Givest and Maxwell, 1903.
2. In *Coutumiers juridiques de l'AOF*, t. III.

étaient plutôt une reconnaissance des droits féodaux du chef sur le peuple » (1). Ce qu'il faut souligner, c'est que le statut juridique de l'individu influe sur les droits qu'il exerce sur une partie des terres de sa communauté d'origine. Sa liberté d'action dans l'exercice de ses droits est fonction de son rang social.

Ainsi le chef dispose des terres qu'il exploite ou fait exploiter par les gens qui lui sont soumis, sans qu'aucune charge vienne grever ses droits. Ces charges deviennent plus lourdes à mesure que l'on descend dans la hiérarchie sociale.

## Section II

## DROITS NÉS DE L'EXERCICE DES DROITS INDIVIDUELS

Nous avons essayé de montrer dans quelle mesure, en droit coutumier négro-africain, l'individu n'est pas plus un *aliéni juris* au service d'un *pater familias* qu'un simple instrument entre les mains du groupe auquel il appartient. Il a des droits propres qui tiennent à sa qualité de membre d'une communauté et les charges qui pèsent sur lui traduisent sa position sociale et ne sont pas des obligations de nature contractuelle. Ainsi, à l'intérieur de sa communauté dont le statut juridique détermine le sien, il dispose d'un patrimoine propre. Il a, sur les terres de son groupement familial, comme un droit d'usage dont l'exercice lui fait acquérir des droits nouveaux.

### 1 — EXERCICE DES DROITS INDIVIDUELS SUR LA TERRE

L'individu, en tant que tel, n'est pas le support de droits fonciers. La terre en effet est un bien collectif, appartenant à des groupements familiaux ou aux communautés villageoises, suivant l'usage auquel elle est destinée. Mais ce caractère collectif n'exclut pas l'existence de certaines prérogatives au profit de l'individu. Celles-ci supposent l'appartenance à un groupe à l'intérieur duquel la place de chacun est bien déterminée. Ainsi, à l'intérieur de sa communauté, l'individu dispose d'une parcelle du domaine collectif qu'il met en valeur

1. V. LIVERSAGE, *Land tenure in the colonies*, Cambridge, 1945.

pour son compte personnel. Cette parcelle ne devient pas en principe sa propriété privée. Elle reste une partie du domaine collectif, concédée à titre essentiellement viager. Dès lors il ne peut en disposer et les coutumes reconnaissent à tout autre membre de la communauté familiale le droit de s'opposer à tout acte de disposition dont cette parcelle peut faire l'objet : faculté dont le but évident est de sauvegarder l'intégrité du bien familial.

Sous ces réserves, tant qu'il occupe la terre qui lui a été attribuée et l'exploite d'une manière effective, il en reste le seul maître. Les coutumes, autant que la cohésion familiale, lui en garantissent la jouissance paisible. Il peut en interdire l'accès aux autres, comme il a le droit d'en partager l'usage avec qui il veut. Rien donc ne vient entraver l'exercice de ses droits. Il traduira ses pouvoirs de maître, soulignera son titre juridique par certaines manifestations concrètes, certains signes sensibles qui témoignent de l'existence de son droit sur la terre qu'il cultive. De là l'importance et le caractère souvent sacré des clôtures et des bornes délimitant les domaines individuels et dont la violation entraîne de sévères sanctions.

En principe cette concession faite par le groupe à un de ses membres est viagère. Elle ne fait pas rentrer la parcelle de terre dans le patrimoine de son bénéficiaire. A la disparition de ce dernier, la terre fait retour à la communauté familiale dont le chef peut l'attribuer à un autre membre. La terre reste donc un bien collectif qui supporte des concessions faites à chacun des membres du groupement familial à titre viager. Il en va tout autrement des produits que supporte le fonds.

### 2 — LES FRUITS DU TRAVAIL PERSONNEL FONT L'OBJET D'UN DROIT DE PROPRIÉTÉ

« Les Noirs, écrit Delafosse, ont de la propriété une conception analogue à la nôtre. Mais l'idée spéciale qu'ils se font de l'origine de la propriété, corroborée par les croyances religieuses, fait qu'ils n'admettent pas que des droits de propriété réelle puissent s'acquérir ni s'exercer sur le sol. Seul le travail justifie la propriété, un travail créateur... [1] » Si, dans la conception négro-africaine, la terre n'est pas

1. DELAFOSSE, *Civilisations négro-africaines*, p. 96.

susceptible d'appropriation privée au profit d'un individu, ou même d'un groupe, parce que, n'étant pas le fruit d'un travail, elle s'appartient à elle-même et non à une personne, il n'en est pas de même des cultures. Comme l'a souligné Delafosse, en droit coutumier négro-africain, le véritable droit de propriété ne peut naître que d'un travail effectif. Il suppose que la chose qui fait l'objet d'appropriation privée, collective ou individuelle, ne peut exister sans le travail.

Dès lors, si les terres sur lesquelles s'exercent des droits individuels ne deviennent pas la propriété de ceux qui les cultivent, les cultures pratiquées appartiennent exclusivement à leurs auteurs. Le droit de ceux-ci, exclusif et absolu, est consacré par la coutume; toute violation de ce droit par un autre entraîne des sanctions.

L'auteur de ces cultures a sur elles un droit de disposition générale et absolue. Il peut les vendre, les donner et à sa mort, elles vont tout naturellement à ses héritiers par la dévolution successorale.

Il y a donc une différence entre le fonds et ce qu'il supporte. Les coutumes distinguent la terre proprement dite, qui est nécessairement le bien d'une communauté, le droit d'exploitation concédé à titre individuel aux membres de la communauté familiale, enfin les prérogatives naissant de l'exercice de ce droit d'exploitation [1].

La source principale de la propriété étant le travail, les arbres, les saisons, les récoltes font l'objet de droit de propriété privée au sens du Code civil. Ainsi celui qui défriche une parcelle de la terre collective, y plante des arbres tels que le cocotier, le palmier à huile, etc..., est et reste propriétaire de ces derniers, même s'il arrive à perdre son droit sur le fonds qui les supporte. Les terres peuvent passer entre les mains de plusieurs détenteurs successifs, mais les arbres sont la propriété de leurs auteurs et se transmettent, comme partie de leur patrimoine, entre vifs ou pour cause de mort. Selon Liversage,

> le second élément qui entre dans la tenure tribale est le droit à l'usufruit reconnu à la personne qui réalise pratiquement l'entreprise. La reconnaissance de ce droit est générale dans les systèmes primitifs. L'homme qui éclaircit la forêt, défriche le sol et sème, conserve la possession du terrain tant qu'il s'en sert. Les plantations restent la propriété de ceux qui les établissent. Quelquefois,

1. *Cf.* Rattray, *Ashanti law and constitution.*

lorsque les cultivateurs sont autorisés à cultiver la terre qui appartient à un autre clan ou à une autre famille, les plantations demeurent la propriété du planteur, de sorte qu'il y a des cas où la terre appartient à une personne et la récolte à une autre... (1).

Tout ce qui résulte d'un travail créateur fait l'objet d'un droit de propriété. Souvent les chefs de famille, avant leur décès, partagent les arbres entre leurs différents descendants et la première manifestation du droit de propriété de la part de ces derniers, sur les arbres qui leur sont dévolus, consiste à y faire une marque. Si le travail justifie la propriété et si l'exploitant est propriétaire des produits que porte la terre, il n'a pourtant pas le même droit sur tout ce qui peut y pousser. Tout ce qui se trouve sur son terrain et qui n'est pas le produit de son travail est *res nullius* et de ce fait à la disposition de tout le monde. Ainsi en est-il des plantes qui poussent naturellement sans exiger de soins particuliers, du gibier en général, la notion de réserve de chasse étant inconnue de ces peuples de cultivateurs.

Mais tout ceci suppose le respect absolu du droit de l'exploitant sur les produits de son exploitation. Certes on peut cueillir des fruits sur l'arbre, couper des épis de maïs, arracher du sol quelques tubercules de manioc ou d'igname, mais seulement dans la mesure où c'est pour un besoin personnel et immédiat, et non dans l'intention de s'enrichir aux dépens d'autrui.

Ainsi l'individu a sur la terre de sa famille comme un droit d'usage. Mais, sur les produits de son travail, il a un droit de propriété absolu, comportant non seulement l'*usus* et le *fructus* mais aussi l'*abusus*. Le respect de cette distinction fondamentale « est assuré par le chef du groupement familial ou du village. » Ainsi, sur une même exploitation, s'exerce une pluralité de droits : d'abord, si nous pouvons risquer l'expression, il y a la propriété éminente de la collectivité, le droit d'usage de l'individu qui dépend de son appartenance à celle-ci, enfin le droit de propriété de l'exploitant sur les produits de son travail. Qu'il s'agisse de la collectivité ou de l'individu, les liens de sujétion ne s'établissent pas sur la terre.

1. *Cf.* Liversage, *Land tenure in the colonies.* Dans le même sens, Labouret, qui souligne de son côté la séparation qu'il y a entre la terre et ce qui s'y trouve : « souvent, selon lui, ces arbres s'élèvent sur un terrain cultivé par un autre individu que le possesseur du sol. Dans ce cas, la surface est l'objet d'un droit de la part de ce dernier, l'exploitant jouit d'un autre, sur la récolte; les arbres sont à celui qui les a mis en terre » (*Paysans d'Afrique occidentale,* p. 72).

Deuxième partie

# TRANSFORMATION DES DROITS FONCIERS COUTUMIERS EN DROIT DE PROPRIÉTÉ

Le droit est un fait social. Et « les règles de droit ne font jamais qu'exprimer des rapports sociaux tels que le groupe se les représente. Il suit de là que la source d'une règle juridique est bien moins dans la volonté individuelle de son auteur que dans le besoin qu'elle est destinée à satisfaire » (1). Les rapports étroits et intimes entre le droit et la vie sociale donnent au dicton : *ubi societas, ibi jus* toute sa force. L'ampleur du développement de la sociologie juridique, nouvelle branche du droit, sous l'impulsion d'auteurs comme G. Gurvitch ou M. Levy-Brühl (2) témoigne de l'étroite solidarité qui lie la science juridique aux autres sciences sociales. Sans ramener l'étude du droit à celle des faits sociaux, il faut cependant reconnaître que l'efficacité de la règle juridique dépend de son adaptation à l'ordre social (3).

Dès lors toute modification de l'ordre social doit entraîner la transformation du droit. A chaque stade de l'évolution de la vie sociale doit correspondre une étape de l'évolution du droit. Ordre social et droit étant intimement liés, il doit y avoir une constante adaptation de celui-ci à celui-là. Cette adaptation peut être, pour ainsi dire, automatique ou le résultat de la réaction des faits contre un droit retardataire (4); un fait est certain, c'est qu'elle est commandée par les nécessités mêmes de la vie en société. Le droit apparaît donc comme l'expression d'une étape de l'évolution sociale.

Ainsi les droits fonciers, dont nous avons tenté de dégager les principes généraux dans la première partie de notre étude, sont en rapport avec l'esprit des civilisations des peuples ouest-africains, beaucoup plus qu'ils ne traduisent l'état d'esprit d'une race. Ils répondent d'abord, à notre sens, aux besoins d'une économie fermée et d'auto-subsistance dans

---

1. H. Lévy-Bruhl, *Droit et sociologie*, in *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1937.

2. *Cf.* G. Gurvitch, *L'idée du droit social*, thèse, Paris, 1931; *Éléments de sociologie juridique*, Paris, 1940; H. Levy-Bruhl, *Aspects sociologiques du droit*, Paris, 1954; Max Weser, *Rechtssociologie*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 1956.

3. C'est avec raison que M. le Pr. Jean Carbonnier a souligné les conditions sociologiques comme cause de l'efficacité ou de l'inefficacité du droit (*Effectivité et ineffectivité de la règle de droit*, in *Année sociologique*, 3e série, 1959.

4. *Cf.* C. Morin, *La révolte des faits contre le code*, Paris, 1920.

laquelle la faiblesse des moyens de production rend indispensable la solidarité sociale. De ce fait, ils mettent forcément l'accent sur les intérêts collectifs au détriment des intérêts individuels. L'usage qu'un individu peut faire de la terre qu'il cultive n'est juridiquement protégé que dans la mesure où il ne lèse pas les intérêts du groupe et s'y subordonne. D'autre part le régime juridique de la terre se modèle sur l'organisation politico-sociale et subit l'influence des religions et croyances négro-africaines.

La condition juridique de la terre est donc déterminée par des facteurs d'ordre économique, qui tiennent à la faiblesse des moyens de production et au caractère fermé de l'économie traditionnelle, par des facteurs d'ordre politique qui nous révèlent une société hiérarchisée, mais à l'intérieur de laquelle les prérogatives individuelles se subordonnent aux intérêts de la collectivité, enfin par des facteurs religieux soulignant le caractère particulier des croyances négro-africaines qui confèrent à certains objets, nous dirons plutôt certains biens, comme la terre, une signification ontologique particulière. Ces trois groupes de facteurs constituent l'ordre social négro-africain et leur évolution conditionne celle des coutumes en tant que source de droit. Ainsi le passage d'une économie traditionnelle autarcique à une économie de marché, permettant tout au moins en principe aux paysans africains de travailler non plus seulement pour survivre mais aussi pour s'enrichir, la substitution d'une autorité nouvelle aux autorités traditionnelles assignant désormais à celles-ci un rôle secondaire, le recul des croyances spécifiquement négro-africaines au bénéfice de religions nouvelles ont provoqué un bouleversement dans l'ordre social et appellent un réajustement du droit. Les données de la vie en société se transforment et avec elles, les systèmes juridiques traditionnels.

Mais si tous les peuples ouest-africains ne sont pas au même stade dans l'évolution vers l'adoption d'un nouvel ordre social, il est cependant possible de préciser le sens des changements sociaux qui s'opèrent aujourd'hui en Afrique occidentale. Ceux-ci sont dus à certaines causes qu'il conviendrait de dégager. Aussi allons-nous diviser cette partie de notre étude en deux titres :

Titre I — Le sens des transformations sociales et de l'évolution des droits fonciers.

Titre II — Les causes des transformations sociales et de l'évolution des droits fonciers.

## Titre I

# SENS DES TRANSFORMATIONS SOCIALES ET DE L'ÉVOLUTION DES DROITS FONCIERS

La règle de droit étant l'expression du niveau de civilisation des peuples auxquels elle s'applique, l'évolution des peuples ouest-africains vers un autre type de civilisation entraîne celle des coutumes auxquelles ils étaient d'abord soumis. En effet, le milieu social se transformant, le droit finirait par être un élément de régression et manquer de support s'il ne s'adaptait pas aux conditions nouvelles. Ce réajustement du droit au nouvel ordre social suppose la connaissance de celui-ci. C'est pourquoi, avant d'étudier les transformations que subissent les droits fonciers traditionnels, il nous paraît nécessaire d'essayer une analyse de celles que subit le milieu social lui-même.

Ainsi nous allons étudier d'abord l'évolution des systèmes juridiques dans le domaine du droit des personnes, ensuite dans celui du droit des biens.

CHAPITRE IX

# ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE DU DROIT DES PERSONNES

Étudier les modifications qui se produisent dans le milieu social négro-africain, c'est étudier celles dont est l'objet la notion de famille, car celle-ci est la cellule fondamentale de tout l'édifice social. Elle est d'abord unité politique, surtout dans les groupements humains où l'autorité est fondée sur des liens de sang. Elle est aussi unité économique et sociale, dans laquelle l'individu se trouve intégré et non seulement un cadre naturel dont on peut s'éloigner dès que l'on est matériellement et juridiquement capable. De nos jours sa structure même se modifie à mesure que l'intérêt qu'elle présente pour l'individu s'estompe.

## Section I

## ÉVOLUTION DE LA FAMILLE AFRICAINE

La famille traditionnelle négro-africaine se transforme sous l'influence de facteurs que nous déterminerons plus tard. On ne peut comprendre, à notre avis, le sens de ces transformations que par référence aux aspects spécifiques du groupement familial avant l'action des facteurs d'évolution.

## 1 — Caractères spécifiques de la famille africaine

La famille [1], au sens africain du terme, est formée par la réunion sous un toit commun et sous une autorité commune de membres descendants d'un même ancêtre. Ces liens de parenté, fondés sur le sang, peuvent, selon les peuples considérés s'établir dans la ligne maternelle comme dans la ligne paternelle. Mais les liens de consanguinité ne sont pas exclusifs de tous autres. En effet, dans la famille africaine, on trouve des membres qui ne se rattachent à l'ancêtre commun par aucun lien de sang, mais qui s'y intègrent et y ont des droits et des devoirs bien définis. Il en est ainsi pour les esclaves qui, une fois affranchis, deviennent membres de la famille au service de laquelle ils étaient. Ce qui fonde la famille traditionnelle négro-africaine, ce ne sont pas uniquement les liens de sang, mais un ensemble de relations sociales. « La parenté résulte donc de la reconnaissance d'une relation sociale entre parent et enfant différente de la relation physique et qui peut ou non coïncider avec celle-ci » [2]. L'élément social, pour ainsi dire, l'emporte sur l'élément physiologique. « Le premier élément déterminant d'un système de parenté est constitué par l'étendue sur laquelle les relations sont effectivement reconnues pour les différentes activités de la société » [3]. Ainsi en Afrique noire, on est membre d'une famille dans la mesure où on peut apporter la preuve de ce qu'on s'y rattache par des liens de sang ou de tout toute autre nature comportant des droits et obligations juridiquement sanctionnés. C'est ce qui explique les contours fort incertains de la morphologie de la famille.

Celle-ci se présente à l'extérieur comme un monde monolithique, mais à l'intérieur elle est fractionnée en autant de cellules qu'il y a de familles élémentaires [4] ou familles

---

1. *Cf. Coutumiers juridiques de l'AOF*, trois tomes; M. Bourjol, *Théorie générale des coutumes juridiques africaines*, thèse, Toulouse, 1952; Girault, *Enquêtes sur les coutumes des indigènes de l'AOF*, in *Nouvelle revue d'histoire du droit*, 1903; A. R. Radcliffe-Brown et D. Forde, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1955; Delafosse, *Enquête coloniale dans l'Afrique occidentale et équatoriale sur l'organisation de la famille indigène*, Paris, 1930; R. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, Paris, 1955; Sœur Marie-Andrée du Sacré-Cœur, *La condition humaine en Afrique noire*, Paris, 1953; *L'évolution familiale en Afrique noire*, Semaines sociales de Lyon, 1948.

2. A. R. Radcliffe-Brown et D. Forde, *op. cit*, p. 5.

3. *Id., ibid.*

4. *Id., ibid., op. cit.* pp. 6 *sqq.*

nucléaires (1). Chacune de celles-ci représente le ménage ou la « société conjugale » du type européen, en ce sens qu'elle réunit les parents et leurs enfants. Elle est donc faite d'union conjugale et de descendances directes. Sans perdre son autonomie ni son individualité, la famille élémentaire, en Afrique noire, ne s'envisage cependant que comme partie d'un tout dont elle constitue l'unité fondamentale. Ainsi la famille africaine se présente, au point de vue de sa structure, comme une réunion de plusieurs foyers ou familles élémentaires dont les fondateurs sont unis entre eux par des liens de parenté dans lesquels l'élément physiologique ne joue pas un rôle exclusif. Entre ces cellules de base il n'y a pas de véritables relations hiérarchiques, les relations sociales sont plutôt horizontales et non verticales. Celles-ci ne s'établissent d'ailleurs pas d'individu à individu, mais de génération à génération. Les enfants forment une génération, les parents une autre, les grands-parents une autre, etc. Tous les membres d'une génération sont frères et sont en principe tenus aux mêmes devoirs et ont les mêmes droits. La véritable hiérarchie qui existe dans la famille africaine est fondée sur l'âge et s'établit entre les gens de générations différentes. « La relation normale entre parents et enfants, selon Radcliffe-Brown et Forde, est un lien de domination et de subordination. Ceci résulte du fait que les enfants, au moins durant la première partie de leur vie, dépendent de leurs parents, qui les entretiennent, prennent soin d'eux et exercent sur eux leur contrôle et leur autorité.

Il y a donc une relation d'inégalité sociale entre des générations proches et c'est un phénomène général qu'une personne soit subordonnée et doive le respect à ses parents de la première génération ascendante — « celle de ses père et mère »(2). Chez les Mina du bas-Togo par exemple, il n'existe pas de terme propre pour désigner le cousin; cousin et frère sont synonymes parce qu'appartenant à la même génération. C'est le même mot qui désigne le père et les frères du père avec une différence tenant à l'âge. Ainsi le père c'est « ata » ou « tata », l'oncle, frère aîné du père, c'est « ata gan », ce qui veut dire père-aîné; l'oncle, frère cadet du père c'est

1. G. Balandier, *Les implications sociales du développement économique*, Paris, PUF, 1962, p. 21.
2. Radcliffe-Brown et D. Forde, *op. cit.*, p. 33.

« ata vi », ce qui veut dire père cadet. Il en va de même pour la génération supérieure, c'est-à-dire celle des grands-parents[1]

Tout cet ensemble social est placé sous l'autorité d'un chef qui agit non seulement en qualité de continuateur de la personne de l'ancêtre commun, mais aussi en celle de représentant de tous ceux qui l'entourent. Nous avons déjà assez montré les erreurs d'interprétation que commettent ceux qui l'assimilent au *pater familias* de l'ancien droit romain, pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Il est néanmoins considéré par tous comme le père de la famille. Le père de famille, chez les peuples négro-africains, ne se confond pas avec le géniteur. Celui qui remplit ce rôle, qui n'est souvent pas enviable, a une autorité égale sur tous les membres de la famille, sous réserve des devoirs et privilèges attachés à chaque génération. Il a la même autorité sur ses propres enfants que sur ceux de ses frères. Ainsi, empruntant une terminologie propre aux systèmes juridiques européens, nous dirions que la puissance paternelle ne joue pas seulement dans les liens qu'implique la descendance directe, mais aussi dans ceux qu'implique la descendance collatérale.

Cependant le géniteur, pas plus que la famille élémentaire qu'il a fondée, ne disparaît pas, mais se soumet à l'autorité de celui que tout le monde considère comme étant le père de la famille étendue. Celui-ci est le gérant du patrimoine familial, mais n'en est pas le titulaire. C'est lui qui répartit le domaine collectif entre les différents chefs de foyer et veille à l'intégrité du bien familial.

L'étendue de ses pouvoirs rend nécessaire l'existence d'un conseil en tant que contrepoids à son autorité. Le conseil de famille qui joue le rôle d'un organe délibérant, est en général composé de tous les chefs de familles élémentaires et ses décisions lient le chef qui est obligé de s'y conformer. Cette soumission du chef au conseil de famille est facilitée par le fait que sa fonction est souvent élective.

C'est le devoir du chef du lignage que de veiller à la prospérité du groupe tout entier, ceci à l'aide des hommes et des femmes les plus âgés. Il a le pouvoir et le devoir d'arbitrer les conflits privés qui surgissent entre ses camarades de façon à ce que la paix et la solidarité puissent régner dans le groupe. Il est le principal représentant dans les relations politiques et légales entretenues avec les

1. C'est analogue aussi au système classificatoire de Lewis-Morgan, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, 1871.

autres lignages et avec la communauté. Il doit se charger des obligations collectives... C'est à lui que va l'essentiel de la somme payée par le marié épousant légalement une fille du lignage. Son assentiment est indispensable pour valider le divorce de tout membre du lignage. Mais ce qui est le plus important, et ce qui est à la fois signe de son droit et sanction de son autorité, c'est la garde des sièges des ancêtres mâles de la lignée [1].

Cette formule de Meyer Fortes rend bien compte du véritable rôle d'un chef de famille africaine. Il incarne l'unité de la famille plus qu'il ne domine celle-ci. La famille du type traditionnel est une communauté formée par la réunion de plusieurs ménages dont les fondateurs sont des parents à des titres et à des degrés divers et qui est placée sous l'autorité de l'un de ceux-ci, en tant que continuateur de la personne de l'ancêtre fondateur, et incarnation de l'unité familiale. Elle présente de frappantes analogies avec la communauté paisible de l'ancien droit [2] ou avec la zadruga serbe [3]. Elle subit de nos jours des transformations profondes dont il conviendrait de préciser le sens.

### 2 — Sens des transformations de la famille

Sous l'effet de divers facteurs que nous essaierons de dégager plus loin, la famille étendue se désintègre pour laisser apparaître les familles élémentaires représentant les cellules de base dont elle était originairement constituée. Le relâchement des liens de parenté provoque la désintégration de la famille et sa contraction en groupes conjugaux distincts. C'est le passage de la famille étendue et indivise aux limites incertaines à la famille conjugale comprenant uniquement les époux et les enfants issus de leur union. L'évolution s'est faite pour reprendre le mot de Mauss par la détermination de cercles concentriques de parenté toujours de plus en plus étroits. Ce recul de la société domestique globale au profit de la société conjugale se manifeste par certains effets qui exigent une évolution des principes généraux du droit négro-

---

1. Mayer Fortes, *Parenté et mariage chez les Ashanti,* in *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique,* p. 356.
2. *Cf.* H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale,* p. 145; D. Paulme, *Communauté taisible chez les Dogen,* Paris, 1937.
3. *Cf.* D. Novakovitch, *La Zadruga, les communautés familiales, chez les Serbes,* Paris, Pédone, 1905.

africain concernant la famille [1] : c'est d'abord une interprétation restrictive de la notion de parenté en tant que source de droits et d'obligations, ce sont aussi les bouleversements des rapports sociaux internes.

Dans la famille africaine traditionnelle la notion de parenté se prête à une interprétation très large qui permet à deux individus apparemment sans aucun lien de se déclarer parents. A l'élément physiologique tenant à la consanguinité viennent s'ajouter bien d'autres de nature plutôt sociale, si bien que l'on peut dire qu'en Afrique noire, la parenté est un ensemble de liens de nature physiologique ou simplement sociale créant entre certains individus des rapports de solidarité comportant des droits et des devoirs. Ainsi le facteur de consanguinité n'est pas le seul élément fondamental de la famille. Avec le passage de la famille indivise à la famille conjugale, les transformations s'opèrent au profit du seul élément de consanguinité. Les liens de sang se resserrent au détriment des liens sociaux. Les droits et devoirs tendent à se restreindre aux rapports qui s'établissent entre parents par le sang. Les droits ne se déterminent plus par l'appartenance à un titre quelconque, à une communauté familiale, mais par le rattachement par le sang à un individu bien déterminé. L'importance de plus en plus grande de la parenté physique comme fondement de la famille restreint forcément les dimensions de celle-ci. La conséquence la plus importante de ces transformations est la substitution progressive du géniteur au père de famille au sens africain du terme. Celui-ci en effet n'est pas l'auteur de tous les membres de la communauté familiale qu'il dirige. Mais sa position particulière, dans la conception originelle, lui confère pour ainsi dire toutes les prérogatives résultant de la puissance paternelle. En tant que représentant de la communauté familiale, il exerce la puissance paternelle sur tous les membres des générations inférieures. Ainsi tout acte pouvant modifier le statut juridique d'un membre de la famille relève de son autorité. A mesure que la famille se restreint la puissance paternelle passe de ce « père social » au père physique ou géniteur. L'autorité de celui-ci s'affirme sur ses propres enfants, les enlevant ainsi à l'emprise du groupe. A l'extérieur l'individu n'est plus connu comme appartenant à telle famille, mais comme étant le fils de telle

1. *Cf.* G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955.

personne bien déterminée. En conséquence tout acte dommageable que l'individu commet ne met plus en cause toute la famille indivise (1), mais seulement une de ses sections qui affirme ainsi son indépendance.

Ces transformations modifient l'agencement des rapports sociaux à l'intérieur de la famille. Les relations sociales ne s'y établissent plus de groupe à groupe ou de génération à génération. Tous membres d'une génération sont des « frères » et disposent des mêmes droits dans la famille et y sont astreints aux mêmes obligations. Ces relations horizontales se modifient, la descendance directe s'oppose à la descendance collatérale, les frères se distinguent désormais nettement des cousins, et si la solidarité reste encore forte au niveau des frères, elle s'estompe à celui des cousins. Et sur le plan vertical, les droits et devoirs à l'égard du père ou de la mère se détachent de ceux à l'égard des oncles et tantes. Ainsi apparaissent d'autres modalités des relations sociales à l'intérieur de la famille. La famille élémentaire s'isole des autres unités de la parenté à mesure que la solidarité familiale s'amenuise et qu'apparaît une interprétation de plus en plus restrictive de la notion même de parenté. La force des liens de sang détermine désormais seule les droits et devoirs et la notion d'autorité ancestrale, base de la famille africaine tend à perdre de sa force. La multiplication, la dispersion des foyers rendent dérisoire l'autorité du chef qui ne peut plus tout contrôler. Les divers membres d'une même famille étendue, tout en continuant de se considérer comme des parents, tendent à anéantir cette série d'obligations réciproques qui les liaient entre eux, et le devoir d'assistance perd de son caractère obligatoire. Chaque chef de foyer, tout en reconnaissant l'autorité de principe du chef du groupement familial, préfère diriger seul sa cellule familiale. Il prend désormais seul les décisions qui intéressent les siens : ainsi c'est lui qui décide du mariage de ses filles et la consultation préalable du chef de famille devient de plus en plus une démarche de style. D'autre part, les jeunes foyers se fondent de plus en plus loin du toit ancestral, ce qui les soustrait à toute tutelle. Certes ils ne perdent pas le contact avec la maison des ancêtres, mais cette dispersion est une manifes-

1. Rappelons que la famille ne paraît indivise qu'à l'extérieur; en son sein, il y a autant de sections qu'il y a de familles élémentaires ou nucléaires.

tation de l'esprit d'indépendance et l'expression du relâchement des liens de parenté entre les descendants d'un même ancêtre, bien que nous n'en soyons pas encore et partout au stade de la disparition totale des obligations qu'implique l'appartenance à une famille étendue, comme en témoignent les réunions périodiques dans la maison du fondateur de la lignée. Autrement dit, les obligations morales qu'implique l'appartenance à une grande famille subsistent. Ce sont les aspects matériels et juridiques de cette appartenance qui se transforment : les jeunes chefs de famille estiment de plus en plus n'avoir de devoirs qu'à l'égard de leurs très proches parents : enfants et ascendants directs. Pour être sûrs que leurs patrimoines se transmettront exclusivement à leurs descendants lors de leur décès, ils prennent de plus en plus l'habitude d'instituer leurs héritiers. Le partage d'ascendant jouit de la faveur des chefs de familles élémentaires et tend à devenir le mode normal de dévolution successorale. Les intérêts des familles élémentaires et ceux de la famille étendue ne sont plus complémentaires, mais s'opposent. Ainsi, sous l'effet de nombreux facteurs, la tendance actuelle est à l'inclusion de la terre dans les patrimoines privés aux dépens du patrimoine commun. C'est le début de l'appropriation de la terre par ceux qui la mettent en valeur. L'éclatement du groupement se produit au bénéfice de l'individu. Il se produit, selon M. G. Balandier, « une perte d'efficacité des réseaux de parenté et d'alliance » (1)

## Section II

## AFFIRMATION DE L'INDIVIDU A L'ÉGARD DE SON GROUPEMENT FAMILIAL

Les structures sociales traditionnelles mettent l'accent sur la primauté des intérêts collectifs, par rapport aux intérêts individuels. Les activités quotidiennes mettent en relation des groupes d'individus et non des individus pris isolément.

---

1. G. Balandier, *Structures traditionnelles et changements économiques*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960, n° 1, p. 5.

La valeur des actes individuels dépend de leurs incidences sur le groupement familial auquel appartient leur auteur. L'individu ne se conçoit que comme membre d'une collectivité. Il existe une indispensable harmonie entre ses droits et ceux de sa communauté familiale. Il n'y a pas opposition, mais complémentarité. « Le sens aigu du social incline l'Africain à soumettre son jugement aux pensées du groupe : est bon moralement ce qui est un bien pour la communauté... » (1). Les transformations de l'ordre social provoquent un renversement de l'échelle des valeurs. C'est l'individu qui tend à primer le groupe. On ne peut saisir la profondeur de ces changements qu'en replaçant l'individu dans son ancien ordre social.

## 1 — L'individu dans l'ordre social traditionnel

L'individu s'intègre dans une communauté familiale et se trouve impliqué dans un réseau complexe de relations sociales. Cette intégration est d'ailleurs double. On appartient à une famille élémentaire en même temps qu'à la famille étendue dont elle n'est qu'une section. Mais les droits et devoirs ne sont pas nécessairement les mêmes dans un cas comme dans l'autre : on est par exemple père ici, sans cesser d'être fils là. Et selon Radcliffe-Brown et Forde (2)

la plupart des hommes mûrs appartiennent à deux familles élémentaires, à l'une comme fils et frère, à l'autre comme mari et père. C'est ce simple fait qui donne naissance à la trame des relations unissant tout individu à beaucoup d'autres. Nous pouvons nous faire une idée claire de ce fait en considérant ce que l'on peut appeler les différents ordres de relations familiales et matrimoniales. Les relations du premier ordre sont celles qui s'établissent à l'intérieur de la famille élémentaire entre parents et enfants, entre mari et femme, entre enfants des mêmes parents. Les relations du deuxième ordre sont celles qui passent par une personne intermédiaire, telles les relations avec le père du père... Celles du troisième ordre passent par deux intermédiaires, comme celles que l'on a avec le fils du frère de la mère, etc. (2).

---

1. R. Cornevin, *Bulletin analytique africaniste*, volume 13, n° 3, juillet 1962.
2. Radcliffe-Brown et Forde, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, p. 7.

A l'intérieur du groupement familial, les droits et devoirs de l'individu sont ceux de tous les membres de sa génération. Il subit l'autorité de son géniteur autant que la puissance paternelle détenue par le chef de tout le groupement familial. C'est surtout dans les relations extérieures au groupement familial qu'apparaît le rôle prédominant du social. Selon l'expression de Richard-Molard, l'individu est une dent de rouage dans un complexe engrenage. Dès lors, ses actes ont nécessairement des incidences sur le groupe entier, et ses engagements mettent en cause sa famille entière en faisant jouer la règle de la responsabilité collective. De là la nécessité d'une tutelle très serrée exercée par le chef de famille sur tous les actes individuels accomplis en dehors du groupement familial. Ainsi, si les individus ont des droits propres et ne sont pas des *alieni juris*, il faut cependant souligner que la notion de capacité juridique, telle qu'elle existe dans les systèmes juridiques européens, affranchissant l'individu de toute tutelle n'existe pas dans les coutumes ouest-africaines, car les rapports juridiques s'établissent de groupe à groupe et non d'individu à individu. Celui-ci jouit de droits propres, mais ne les exerce que dans le respect des intérêts supérieurs de sa famille. Il faut ajouter à cette conception spéciale de l'ordre familial le fait que la famille est aussi une unité économique de production. Et les faiblesses des moyens de production dans une économie essentiellement autarcique rendent nécessaire la solidarité familiale et mettent l'accent sur la puissance collective plutôt que sur la puissance individuelle. Il en résulte que le départ d'un individu rompt l'équilibre interne du groupement familial et en affaiblit les moyens de subsistance. C'est ce qui explique l'originalité de la conception africaine du mariage. Il est avant tout « un remaniement de la structure sociale » [1]

C'est un événement qui met en présence deux groupes, c'est selon l'expression de M. J. Binet [2] un « contrat social » entre deux groupes de personnes, qui rompt l'ancien équilibre social existant de part et d'autre : perte d'un côté, accroissement de l'autre. La famille du mari s'élargit au détriment de celle de la femme. Cette perte appelle une réparation. Et ce n'est pas sans raison que certains auteurs interprètent

1. Radcliffe-Brown et Forde, *Systèmes familiaux et matrimoniaux*, p. 53.
2. J. Binet, *Aspects actuels du mariage dans le sud Cameroun*, in *Penant*, 1952, IIe partie.

la dot [1] africaine comme une compensation accordée par la famille du mari à celle de la femme. C'est ainsi que, pour Delafosse,

> la coutume universellement admise dans l'Afrique noire exige, pour qu'il y ait union valide et régulière, que la famille du futur mari verse à la famille de la future épouse une indemnité en compensation du tort causé par le prélèvement d'un de ses membres [2].

Certains auteurs ont donné à cette compensation une interprétation uniquement économique en soutenant qu'elle est destinée à compenser la perte de forces de travail que subit la famille de la fille. Cette interprétation nous paraît bien trop restrictive quand elle ne laisse pas dans l'ombre d'autres aspects beaucoup plus importants de la compensation. L'individu, avant que d'être force de travail est un élément indispensable de la famille. Et ce qu'il faut souligner ici, c'est que l'importance et le prestige d'une famille en Afrique noire se mesurent à son étendue, au nombre de ses membres. Faire partie d'une grande famille est source de prestige avant d'être source de richesses; « plus on est nombreux plus on est respecté », la femme qui se marie quitte sa famille et vient vivre avec son mari dans la famille de celui-ci. Sa propre famille éprouve une perte; mais ce serait une grosse erreur de penser que c'est une perte économique. C'est la perte d'une personne qui a été membre du groupe, une brèche dans la solidarité du groupe familial [3]. Ce qui donne au mariage africain son aspect de contrat social, c'est moins la perte économique qu'il implique que le remaniement des structures sociales qu'il provoque. La famille africaine, dans ses rapports avec l'extérieur est un tout, et tout ce qui affecte un de ses membres l'atteint dans son ensemble. Le mariage crée une brèche dans la famille et est source de préjudice « social » qu'il faut réparer. La preuve en est peut-être que dans bien des régions en Afrique occidentale, la «dot» donnée en

---

1. L'emploi du terme « dot » porte à équivoque. En droit français la dot est la masse des biens que la femme apporte en mariage. En Afrique occidentale ce qu'on appelle dot, comporte généralement des masses distinctes de biens, l'une constituée par l'ensemble des cadeaux que le fiancé et sa famille font à la future épouse, et que celle-ci emporte avec elle, l'autre destinée à compenser la perte que subit sa famille du fait de son départ.

2. M. Delafosse, *Les noirs de l'Afrique*, p. 14.

3. Radcliffe-Brown et Forde, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, p. 61.

compensation n'est pas constituée par des biens à valeur commerciale. Beaucoup de coutumes ouest-africaines prévoient pour toute dot que l'on donne en mariage à un membre de la famille de la future épouse, généralement un frère de celle-ci, la sœur du futur époux ou une fille de sa famille. L'équilibre familial se maintient par cet « échange » de personnes.

Ainsi dans l'ordre social traditionnel, l'individu sans vivre, uniquement pour son groupe familial, ne vit que par lui. Il n'a de droits et ne les exerce que dans le respect des intérêts collectifs. L'unité sociale de base, c'est la famille et non l'individu. Celui-ci a le statut juridique de sa famille dont il n'est qu'un élément. « L'homme n'apparaît en effet jamais comme un individu isolé, comme une substance indépendante. Tout homme, tout individu, constitue un chaînon dans la chaîne des forces vitales, un chaînon vivant, actif et passif, rattaché par le haut à l'enchaînement de sa lignée ascendante et soutenant sous lui la lignée descendante » [1].

## 2 — Changements dans la condition de l'individu

Nous avons essayé de dégager les traits essentiels de la situation de l'individu au sein de son groupe. Nous avons alors montré que, dans ses relations avec le monde extérieur aussi bien que dans celles qu'il entretient à l'intérieur de son groupe, il n'est pas un *alieni juris* comme on l'a souvent prétendu. Cependant la notion de capacité juridique est loin d'être la même qu'en droit français. Actuellement, la condition de l'individu évolue vers son affranchissement total à l'égard de son groupe familial. C'est le passage de la conscience collective à la conscience individuelle. L'individu ne soumet plus son jugement aux pensées du groupe et ne subordonne plus ses intérêts à ceux de sa communauté. La famille qui était un cadre indispensable dans une société fondée sur la solidarité et la puissance collective, apparaît maintenant comme un cadre trop rigide qui ne peut permettre l'évolution de l'individu. Celui-ci s'engage plus librement à mesure que les fondements de la responsabilité collective sont sapés. Ses actes ne mettent désormais en cause que lui seul. En s'affranchissant de la tutelle de la famille jugée trop pesante, il perd en même

1. R. P. Placide Tempels, *La philosophie bantoue, Présence africaine*, 1949.

temps le soutien moral et matériel de son groupement familial. L'individu s'isole de sa famille et les nouvelles données de la vie sociale permettent des mouvements de sécessions (1). La véritable notion d'autonomie de la volonté apparaît. Les relations sociales ne mettent plus en cause des groupes, mais des individus, la responsabilité de collective devient individuelle, conséquence de la liberté d'action de chaque membre du groupement familial. « La tendance à l'individualisme pousse les individus à rechercher la responsabilité de leurs actes et les idées anciennes de la garantie collective disparaissent peu à peu des règles coutumières » (2). En contrepartie, seul l'individu est créancier de la réparation des préjudices qu'il peut avoir subis. Cette affirmation de l'individu apparaît plus nettement encore dans l'évolution du mariage. Celui-ci cesse d'être un « contrat social » entre deux groupes de personnes pour devenir un engagement personnel entre deux personnes.

Cette évolution vers un affranchissement total de l'individu de l'emprise de son groupement familial, ne va pas sans conflits : oppositions d'intérêts entre l'individu et son ordre social traditionnel. Le problème actuel est à la conciliation de la légitime nécessité de réussite personnelle avec la cohésion du groupe familial. La préférence de soi l'emportant sur l'amour des autres, l'individu abandonne de plus en plus facilement les siens pour aller s'installer ailleurs, voire s'expatrier. Et quand il revient dans son terroir d'origine, il tend à vivre en marge de son cadre traditionnel, il a du mal à se réadapter à ce cadre trop rigide. Cette désintégration du groupe familial engendre une autre échelle des valeurs; désormais on ne travaille plus pour soi et pour les siens, on tend à ne penser qu'à soi. Les seuls intérêts individuels confèrent aux actes leur légitimité. Cette substitution progressive de la conscience individuelle à la conscience collective fait évoluer la conception négro-africaine du patrimoine et surtout des droits portant sur la terre.

---

1. *Cf.* G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire.*
2. A. P. Robert, *L'évolution des coutumes de l'ouest africain et la législation française*, p. 155.

CHAPITRE X

# ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE DU DROIT DES BIENS

Les modifications dans les structures sociales ne manquent pas d'avoir des influences sur le régime traditionnel des biens, surtout du bien-fonds. Dans la mesure où la famille étendue se désintègre en provoquant l'émergence de la famille-ménage, la terre tend à ne plus être le bien d'un groupement d'individus, et à rentrer dans les patrimoines particuliers de ceux qui la mettent effectivement en valeur. Ce glissement progressif du collectif à l'individuel s'accompagne d'un changement d'état d'esprit.

## Section I

## AMENUISEMENT DE L'ESPRIT COMMUNAUTAIRE

Le maintien de l'individu dans son groupement familial comme condition même de son existence conserve à la terre son caractère de bien collectif. Et les droits que l'individu peut y exercer n'existent qu'autant que celui-ci appartient à la communauté familiale qui la détient. Dans l'ordre social traditionnel, l'usage que l'individu fait de la terre est subordonné aux intérêts du groupement familial dont il est membre, et c'est cette soumission de l'individuel au collectif qui confère sa légalité à l'usage que les membres d'une même famille font de leurs terres. Actuellement cet ordre des choses se renverse et la valeur des actes individuels dépend de l'intérêt qu'ils

présentent pour leur auteur. C'est une conséquence de la désintégration de la famille du type traditionnel.

### 1 — Désintégration de la famille et disparition du patrimoine collectif

Dans l'ordre social traditionnel, le chef de la famille étendue répartit la terre entre les différents chefs de foyer qui l'entourent. Le but de cette répartition est de suppléer à l'insuffisance de la mise en valeur du patrimoine collectif. Ainsi chaque chef de famille élémentaire reçoit des terres dont l'exploitation répond aux besoins que la communauté ne peut satisfaire. Les terres ainsi réparties ne cessent pas d'appartenir à la communauté tout entière. Elles sont concédées à leurs exploitants à titre viager, et ne rentrent pas dans leurs patrimoines particuliers. Ils ne peuvent donc les transmettre à leurs héritiers par voie de dévolution successorale, pas plus qu'ils n'ont le droit de les aliéner. Ainsi à leur mort, les terres reviennent à la communauté familiale. Avec les nouvelles données de la vie sociale, les membres de la famille étendue tendent à considérer les terres qu'ils détiennent comme leurs biens propres. Ils n'entendent plus que leurs prérogatives soient limitées par les droits de la famille. Ils ne soumettent plus leurs jugements aux pensées du groupe, et leurs intérêts à ceux de la communauté familiale.

Par ce biais, le droit négro-africain cesse d'être le droit de la famille et consacre le triomphe de l'individu. La famille ne s'organise plus autour d'un chef qui la domine. Celui-ci, en tant que représentant de l'autorité ancestrale et symbole de l'unité familiale, perd son autorité au profit du géniteur; « la perte d'efficacité des réseaux de parenté » que provoque l'émergence de la famille-ménage, entraîne la disparition du patrimoine collectif. La terre se fractionne au rythme du fractionnement de la famille elle-même. L'esprit communautaire s'amenuise en même temps que s'affaiblit la position du chef qui incarnait l'unité de la famille et du patrimoine familial. Chaque membre se sent responsable de lui-même et du foyer qu'il a fondé. « Le droit de créance virtuel » que chaque membre a sur les biens des autres, expression de la responsabilité collective, est de moins en moins admis. Cette évolution du droit coutumier vers l'individualisme consacre

la notion de responsabilité personnelle. Dans les engagements personnels, on ne compte plus sur la solidarité familiale. Avec la perte du soutien familial qui joue le rôle « d'une assurance sociale » la fortune s'individualise. Cela ne va pas sans certains conflits d'intérêts opposant l'individu à son groupement familial.

### 2 — Opposition de l'individu a son groupe

La solidarité dans le cadre familial traditionnel se manifestait par l'organisation collective du travail agricole. Tous les membres concouraient à l'exploitation du domaine collectif. Le travail à l'intérieur de la communauté familiale se répartissait selon les sexes et selon les générations. Certains travaux étaient exclusivement réservés aux femmes, et chaque génération savait ce que la communauté pouvait attendre d'elle. Avec les transformations de l'ordre social, le champ d'application de cette solidarité se restreint à la seule famille-ménage, l'individu en se comportant en propriétaire des terres qu'il cultive entend échapper aux obligations qui lui incombent en tant que membre d'une grande famille. En ne comptant plus sur la solidarité de « ses frères » dans l'exécution des travaux agricoles, il engage volontiers des étrangers qui travaillent comme salariés sur son domaine. Il établit ainsi à l'extérieur de la communauté familiale tout un réseau d'obligations dont le contrôle échappe désormais à son chef. A l'intérieur même de la famille apparaissent des contradictions, surgissent des antagonismes. La parenté se fondant de plus en plus sur les seuls liens physiologiques, une distinction s'établit entre ceux qui se rattachent à la famille par des liens de sang et ceux qui s'y intègrent par des liens sociaux. Ce nouvel état de choses ne manque pas d'influer sur la force et l'étendue des droits individuels à l'intérieur de la famille. La force et l'étendue des droits individuels, en ce qui concerne la terre, sont fonction du degré de parenté de leurs titulaires par rapport à l'ancêtre fondateur. Les droits des esclaves et clients n'ont plus les mêmes fondements que ceux des vrais fils de famille. Ceux-là doivent leur situation à la tolérance de ceux-ci. C'est une conséquence du passage de la solidarité sociale à l'individualisme avec tout ce que celui-ci comporte comme négation d'autrui. De là naissent les conflits de plus

en plus fréquents à l'intérieur de la famille étendue, dont la solution immédiate réside dans la détermination et la fixation des droits individuels.

## Section II

## CONSTITUTION DE VÉRITABLES PATRIMOINES INDIVIDUELS

Nous avons essayé de montrer plus haut que les diverses collectivités qui détiennent la terre en Afrique occidentale y exercent une souveraineté plutôt qu'un véritable droit de propriété. Certes les attributs objectifs de la propriété se retrouvent dans les liens qui les unissent à leur terroir. Mais l'absence de la volonté de se comporter en propriétaires et les considérations spéciales dont la terre est l'objet dans bien des cas confèrent aux droits fonciers traditionnels un caractère original et soulignent l'impossibilité d'une véritable appropriation de la terre. Dès lors, pas plus que les collectivités dont ils sont membres, les individus ne peuvent prétendre exercer sur les terres qu'ils cultivent un véritable droit de propriété. Ils n'ont de droits fonciers que dans la mesure où les collectivités auxquelles ils appartiennent exercent leur souveraineté sur des terres. Autrement dit, dans une région donnée, celui qui ne se rattache pas à la collectivité qui a pris possession des terres ne peut prétendre avoir des droits sur celle-ci. L'existence de droits individuels suppose donc la participation de l'individu à la souveraineté d'un groupe, du groupe qui détient la terre. De nos jours, il se produit une évolution de la souveraineté vers la propriété. Cette évolution a fait naître le besoin d'une détermination plus précise des droits individuels.

### 1 — Transformation de la souveraineté en propriété

Les droits que les diverses collectivités familiales ou villageoises en Afrique occidentale exercent sur leurs terres sont absolus, exclusifs et perpétuels. Ils sont absolus en ce sens que les collectivités ont sur leurs terres le pouvoir

juridique le plus complet, la *plena in re potestas*. Et sous réserve de la règle d'inaliénabilité, qui n'est d'ailleurs pas incompatible avec la notion de propriété, elles jouissent de leurs domaines comme elles veulent et ne sont pas limitées dans les prérogatives qu'ils ont sur ces derniers. Ces droits sont exclusifs par ce fait qu'ils établissent au profit de leurs titulaires un monopole. Ils sont enfin perpétuels; ainsi, même quand leurs titulaires ont été assujettis à une autorité étrangère, les rapports de sujétion n'ont aucun effet sur le régime de la terre, celle-ci continue d'être le bien des premiers occupants et se transmet intégralement de génération en génération. Ces trois caractères peuvent inciter à qualifier les droits fonciers de droits de propriété. Et pourtant nous pensons que l'usage du terme propriété dans son sens classique peut créer une confusion. Le droit de propriété suppose l'existence d'un élément psychologique : la volonté de la part de celui qui en est titulaire de se comporter en maître, en propriétaire de la chose sur laquelle il porte. Or les diverses collectivités qui détiennent la terre en Afrique occidentale y exercent plutôt un droit de souveraineté qu'un droit de propriété. D'autre part les coutumes ne classent pas la terre dans la catégorie des biens susceptibles d'appropriation.

De nos jours on assiste à un glissement de la souveraineté vers la propriété. On en arrive à une conception spécifiquement économique des liens qui unissent les hommes à leurs terres. Cela suppose d'abord le passage de la terre de la catégorie des *res extra commercium* en celles des *res in commercio*. Elle se prête à toutes les combinaisons juridiques, en devenant l'objet d'un droit de propriété privée. Sa valeur ne dépend plus de ce qu'elle suggère aux hommes et du fait qu'elle est le symbole de l'unité familiale, mais de son importance économique. De la souveraineté, on en vient à la propriété collective; le droit sur la terre continue d'appartenir à la collectivité tout entière considérée comme une personne morale. La terre devient le bien matériel de la communauté familiale qui la détient, mais elle reste la chose du groupe et chaque membre ne peut y exercer qu'un droit d'usage à titre viager. Le maintien de l'unité familiale entraîne la sauvegarde de l'unité du patrimoine familial. A mesure que les liens de solidarité s'affaiblissent à l'intérieur du groupement familial, et que de nouvelles unités sociales émergent, on passe de la propriété collective à l'indivision. Alors que, dans le premier cas, la terre reste la chose de la collectivité

et que de ce fait même elle n'entre pas dans le patrimoine individuel des membres de cette collectivité, dans le deuxième cas s'affirment les prétentions individuelles, la terre cesse d'appartenir à la collectivité en tant que telle et fait l'objet de droits concurrents. De là naissent des conflits : conflits entre la famille représentée par le chef, dont l'autorité est de plus en plus contestée, et l'individu ; conflits entre les membres eux-mêmes à l'intérieur du groupement familial. Ces divers antagonismes résultent du retard du droit sur les faits. l'adaptation de celui-là à ceux-ci réside dans la consécration des droits individuels.

### 2 — Constitution de patrimoines individuels

La terre ne peut continuer d'appartenir à la communauté familiale en tant que telle que dans la mesure où celle-ci continue d'être une unité sociale structurée, fondée sur des liens solides entre ses divers membres et soumise à une autorité commune, sinon acceptée, du moins respectée de tous. L'unité du patrimoine familial dépend de celle de la famille elle-même. Les divers « mouvements de sécessions », qui secouent la famille africaine en éloignant l'individu de celle-ci considérée comme inadaptée aux nouvelles conditions de vie, provoquent par contrecoups, le fractionnement du domaine collectif. La terre cesse d'appartenir à la famille pour devenir le bien des individus pris isolément [1]. Chaque membre va opposer son individualité au groupe et la résistance qu'il rencontre est d'autant moins forte que la famille elle-même est en voie de désintégration. Les liens de droit disparaissent entre les collectivités et la terre pour consacrer les prétentions individuelles. Cette évolution est d'abord celle des faits avant de devenir juridique. Les concessions faites aux individus étaient viagères et les terres qui en étaient l'objet faisaient retour à la communauté à la disparition de leurs titulaires. Et l'autorité du chef assise sur la cohésion qui régnait à l'intérieur de la famille était la garantie de l'unité du patrimoine. L'amenuisement progressif de l'autorité du chef, conséquence de la désintégration de la famille, et le

1. Et Olawalé Élias constate avec raison qu'en Afrique noire, « la notion de patrimoine s'est transformée : il n'est plus chose commune, mais chose individuelle, sur quoi la famille n'a plus aucun droit » (*La nature du droit coutumier africain*, traduction *Présence africaine*, pp. 294-295).

désir de constituer un patrimoine strictement individuel poussent le paysan ouest-africain à refuser le droit éminent de son groupement sur la terre qu'il cultive et à se comporter, non pas comme le titulaire d'un droit d'usage, mais comme un véritable propriétaire. Il le fera d'autant plus facilement que son occupation de la terre aura une certaine continuité. Cette occupation prolongée, simple fait, va avoir des conséquences dont le droit se trouve obligé de tenir compte : elle provoque comme une translation de droit au profit de celui qui met effectivement la terre en valeur. Ceci est surtout remarquable dans le cas où l'exploitant n'a aucune attache avec la famille dont il tient la terre qu'il cultive. Ces cas sont d'autant plus fréquents que les transformations que subit l'ordre social traditionnel ont provoqué la « destruction des frontières entre groupements » (1) Selon M. H. Frechou, chez les Soussou de la Guinée,

très souvent, on laisse l'étranger prendre l'habitude d'utiliser les mêmes parcelles qu'il revient cultiver après les avoir laissées en jachère, sans avoir besoin de les redemander au propriétaire, son *diyatigi*. Agissant librement, l'étranger se sent chez lui; il est tout naturellement amené à se considérer comme propriétaire des parcelles qu'il utilise, et à dire qu'elles lui ont été données. Surtout les fils de l'immigrant, qui naissent dans le village et voient leur père travailler librement sur tel ou tel terrain, s'affirmeront propriétaires (2).

Ainsi non seulement la famille disparaît en tant que titulaire de droits portant sur la terre, mais encore l'appartenance au groupement familial issu du premier occupant n'est plus une condition nécessaire à l'existence de droits individuels.

Dans ces conditions, on peut dire que celui qui occupe habituellement une parcelle (non seulement un terroir bâti ou planté, mais un terrain de culture temporaire qu'il utilise avec régularité) en devient le propriétaire réel. L'aliénation des terres est donc un fait proclamé par le nouveau propriétaire, et que l'ancien doit subir, le plus souvent de mauvais gré (1).

L'individu, en affirmant ses droits contre le groupe, fait rentrer la terre qu'il cultive dans son patrimoine propre.

---

1. *Cf.* G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, p. 256.
2. H. Fréchou, *Droits fonciers soussou* (mémoire ORSTOM, pp. 31 et 32). Dans le même sens, J. Binet, *Droit foncier coutumier au Cameroun*, extrait du *Monde non chrétien*, nº 18, 1951, pp. 17 *sqq.*
3. H. Fréchou, *op. cit.*, p. 33.

On assiste ainsi au morcellement des domaines collectifs. La descendance directe, fondée sur les liens de sang l'emporte sur la simple appartenance à un groupement familial et laisse apparaître le partage successoral. L'usage prolongé va renforcer le droit du paysan. L'inaliénabilité en tant que garantie de maintien de l'unité du bien familial disparaît. L'individu ne participe plus à la souveraineté que sa collectivité exerce sur les terres, il devient un véritable propriétaire, dont les prérogatives ne connaissent plus de limites. Il affectera sa terre à la garantie d'une dette comme il pourra l'aliéner en tout ou partie en tenant uniquement compte de ses seuls intérêts.

Ainsi, des droits fonciers collectifs on passe aux droits individuels. Alors que dans l'ordre social traditionnel, la condition de l'individu se modèle sur celle de sa famille et que ses prérogatives n'ont de valeur qu'autant qu'elles se soumettent aux intérêts de la collectivité, de nos jours l'appartenance à une grande famille n'étant plus la condition même de son existence, l'individu s'affirme contre son groupe. Il se produit une poussée vers l'individualisme agraire. Certes tous les peuples de l'Afrique occidentale ne sont pas arrivés au même stade dans ce processus d'individualisation des fortunes. Mais ce qui est certain, c'est que l'ancien ordre social ne peut plus se maintenir. L'esprit communautaire qui l'animait s'amenuise en faisant place à l'égoïsme. Ce triomphe de l'individu sur le groupe fait penser à cette formule de Maurice Hauriou, selon laquelle

> l'ordre social, de collectiviste devient individualiste... le travail régulier apparaît, ainsi que le besoin de réserves... Pour tout cela, la transformation a dû être très pénible. Les sentiments violents d'avarice et de convoitise qu'engendre la propriété privée ont dû former des générations dures et cruelles [1].

Nous avons ainsi essayé de montrer dans quel sens évolue le régime juridique de la terre. Celui-ci correspondait à un certain ordre social et les transformations que subit cet ordre social entraînent une évolution du droit et surtout de la condition de la terre. Celle-ci cesse d'être le bien d'une collectivité pour être soumise à la « souveraineté » totale des individus pris isolément. Les transformations qui s'opèrent sont assez profondes et la recherche de leurs causes s'impose.

---

1. Maurice Hauriou, *L'ordre social, la justice et le droit*, in *Revue trimestrielle de droit civil*, 1927.

## Titre II

# CAUSES DES TRANSFORMATIONS SOCIALES ET DE L'ÉVOLUTION DES DROITS FONCIERS

Les droits fonciers ouest-africains passent progressivement du système collectif d'utilisation de la terre à la propriété privée individuelle. Cette transformation est lente et son degré d'intensité varie d'un peuple à un autre, d'une région à une autre. On peut néanmoins y déceler trois stades.

Comme nous l'avons dit dans la première partie de cette étude, au premier stade, c'est tout un groupement humain qui prend possession de la terre. Après l'établissement dans cette nouvelle zone, le chef de la collectivité qui réalise la colonisation répartit la terre entre les différents chefs de foyer qui l'entourent et ceux-ci n'ont sur les parcelles qui leur sont ainsi concédées qu'un droit de culture, un droit de jouissance; et même le chef hiérarchique en tant que représentant du groupement familial ou politique, ne peut se reconnaître aucun droit de propriété, même à titre éminent. Il n'agit pas, malgré l'étendue de ses pouvoirs, en propriétaire mais en administrateur d'un bien collectif. Son pouvoir s'analyse plutôt en une sorte de tutelle exercée sur l'utilisation du terroir occupé par la collectivité dont il est le responsable.

Au deuxième stade, on assiste à une cristallisation des droits familiaux sur la terre, surtout avec la disparition des partages périodiques dont le but évident est d'empêcher une détermination précise des droits individuels; mais même à ce stade et pas plus que le chef hiérarchique, les divers chefs de foyer ne sont pas propriétaires des terres qu'ils cultivent. Ils n'ont de droits sur la terre qu'autant qu'ils appartiennent au groupement qui en a pris possession. Ils exercent sur les

terres qu'ils détiennent une partie de la souveraineté collective plutôt qu'un droit de propriété. Cela suppose le maintien de l'unité et de la cohésion du groupe dont ils sont membres.

Enfin au troisième stade qui est le stade actuel, à mesure que le groupe lui-même se fractionne et que son autorité, incarnée par son chef, diminue, les titulaires de droit de culture ont tendance à se fixer définitivement sur les parcelles de la terre collective qui leur ont été concédées. Ils ne reconnaissent plus de droit supérieur au leur. Et la transmission du droit de culture aux héritiers va entraîner celle de la terre. C'est de là que naît la propriété foncière individuelle en Afrique occidentale. Une évolution des faits qui rend nécessaire l'adaptation du droit.

Cette évolution des droits fonciers ouest-africains provient autant d'éléments inhérents aux coutumes que des contacts que les peuples de l'Afrique occidentale ont avec le monde extérieur. Il en résulte une sorte d'action conjuguée [1] des causes endogènes et des causes exogènes d'évolution du règime de la terre. Aussi conviendrait-il de préciser dans quelle mesure les droits fonciers coutumiers comportent leurs propres facteurs d'évolution, avant d'étudier l'influence décisive que les contacts de l'Afrique occidentale avec le monde extérieur ont exercée sur les coutumes foncières traditionnelles.

1. Les sociologues auraient parlé de causalité interne et de causalité externe de cette évolution, la deuxième précipitant une tendance amorcée par la première. *Cf.* R. Bastide, *La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, 1956.

CHAPITRE XI

# CAUSES D'ÉVOLUTION INHÉRENTES AUX COUTUMES FONCIÈRES TRADITIONNELLES

Si le régime foncier traditionnel se transforme et se rapproche de plus en plus du type européen de la propriété, cette évolution, avant d'être stimulée par des facteurs relevant des contacts des peuples ouest-africains avec le monde extérieur, a été favorisée par des éléments propres aux coutumes foncières traditionnelles. Parmi ces éléments nous en retiendrons deux comme étant les plus importants : c'est d'abord la pratique des attributions préférentielles qui consiste à maintenir les mêmes familles élémentaires sur les mêmes terres; ensuite c'est la propriété des produits du sol qui finit par entraîner celle de la terre.

## Section I

## PRATIQUE DES ATTRIBUTIONS PRÉFÉRENTIELLES

La terre appartient à la collectivité familiale et tous les membres y ont des droits égaux. Mais en raison de certaines circonstances particulières, à propos de certaines terres, certains membres vont être préférés aux autres. Ils vont bénéficier des liens qui existent déjà entre eux et certaines parcelles du domaine collectif. Situation pour ainsi dire privilégiée, mais dont le maintien est rendu nécessaire par l'évolution même des faits.

### 1 — Le principe : la terre ne rentre pas dans le patrimoine individuel de ceux qui la cultivent

Seule la communauté familiale est titulaire des droits portant sur la terre. Cette dernière fait partie de son patrimoine propre. Et si elle est répartie par le chef de famille entre les divers membres, c'est uniquement pour faire l'objet d'un simple droit de culture, d'usage. L'exercice de ce droit de culture qui ne dure qu'autant que vit son titulaire, ne fait pas sortir la terre du patrimoine familial. Il n'opère pas une translation de droit au profit de l'individu. Il disparaît avec son titulaire qui peut même en être déchu dans certains cas; ainsi les coutumes foncières prévoient que le non exercice du droit de culture pendant un certain temps entraîne sa déchéance. C'est une règle commune à tous les droits fonciers ouest-africains : le droit du cultivateur ne dure qu'autant que rien ne laisse présumer son abandon. Ainsi selon Olawale Elias,

> le fait de laisser à l'abandon une terre, pendant une période prolongée et sans raison tenant aux nécessités de l'agriculture entraîne habituellement l'allocation de la terre abandonnée à un autre individu disposé à la faire fructifier; ceci pour des raisons d'ordre essentiellement économique [1].

Bien que nos recherches ne nous aient pas permis de découvrir dans les coutumes ouest-africaines une théorie élaborée de la prescription, tous les auteurs s'accordent à affirmer que le droit que l'individu exerce à titre personnel sur une partie du domaine de sa famille peut se perdre, se prescrire dans certains cas, comme si le droit répugnait à l'abstraction et surtout à la clandestinité. Celui qui veut se réserver l'usage exclusif d'une parcelle de la terre collective doit traduire son intention par certaines manifestations concrètes : l'occupation effective. « La propriété n'est donc qu'un droit d'occupation, valide aussi longtemps que l'occupation est effective » [2]. Mais si l'individu peut perdre son droit, celui de la collectivité dont il est membre est imprescriptible, tout comme le droit de propriété. La terre qui ne fait plus l'objet d'un droit d'usage individuel revient à la communauté.

---

1. Olawale Elias, *La nature du droit coutumier africain*, p. 184.
2. Orchardson, cité par Liversage, *Land tenure in the colonies*.

La terre étant un bien collectif, la condition essentielle pour qu'elle puisse faire l'objet de droit d'usage individuel est l'appartenance du bénéficiaire de ce droit d'usage à la collectivité. On ne dispose pas de terre parce qu'on a les moyens de s'en procurer, mais parce qu'on est membre d'une communauté familiale ou villageoise disposant de domaines. Il en résulte d'abord que, dans une région donnée, celui qui ne peut se rattacher d'une manière ou d'une autre à une des collectivités familiales qui y détiennent les terres ne peut prétendre avoir des droits sur celles-ci. Il peut bénéficier du principe de l'hospitalité et se voir attribuer des terres. Il en fera dans la plupart des cas un usage assorti de conditions restrictives. Inversement celui qui perd la qualité de membre de la communauté, sanction très grave dans un monde où l'on vit par soi et par les autres, perd de ce fait même ses droits sur la terre de la communauté. La déchéance intervient même dans les cas d'usage contraire aux intérêts collectifs (1). Ainsi les terres qui font l'objet d'un droit d'usage individuel ne cessent pas pour autant d'appartenir à la communauté en tant que telle. Et la situation de leurs exploitants rappelle plutôt celle d'un concessionnaire que celles d'un copropriétaire. Les droits du groupe sont toujours plus forts que ceux de l'individu. La communauté familiale continue d'avoir une sorte de droit éminent sur les terres faisant l'objet d'un droit d'usage individuel.

On assiste aujourd'hui à une évolution. L'émergence de l'individu de son groupement familial va entraîner la consolidation de ses droits, et sa fixation sur les terres qu'il cultive va faire perdre à celles-ci leur caractère collectif.

### 2 — Les attributions préférentielles

La terre ne rentrant pas dans le patrimoine de ceux qui la cultivent, le droit d'usage se perd avec la disparition de son titulaire. La terre qui n'a jamais cessé d'être le bien de la communauté familiale tout entière revient sous l'autorité du chef de celle-ci. Ce chef l'attribue alors à un autre membre de la famille. Mais certaines raisons vont faire que, dans l'attribution des terres qui ont déjà fait l'objet d'un droit d'usage, certains membres de la communauté familiale

1. *Cf.* Olawalé Élias, *Nigerian land law and custom*, pp. 118 à 127.

seront préférés aux autres. C'est ce que nous appelons les attributions préférentielles, dont il faut préciser la portée avant de dégager les raisons qui les ont favorisées.

Un des principes fondamentaux des droits fonciers coutumiers, c'est l'intransmissibilité des terres sur lesquelles s'exerce un droit d'usage individuel. Le principe de l'intransmissibilité a pour but de conserver à la terre son caractère de bien collectif, en empêchant une définition précise des parts individuelles. Mais son application dans certains cas devient gênante, et sans le supprimer, on va en limiter les conséquences pratiques. A la mort d'un titulaire de droit de culture sur une parcelle du domaine collectif, on attribue celle-ci à un de ses descendants. Mais à quel titre ce dernier recueille-t-il la terre laissée par le défunt? S'il le fait en raison de liens qui existent entre le défunt et lui, nous nous trouverons en face d'une dévolution successorale pure et simple. Or cette dévolution successorale n'est pas possible, puisque la terre n'est pas considérée comme faisant partie du patrimoine de ceux qui l'exploitent. Le descendant du défunt qui recueille la terre, laissée par ce dernier, n'intervient pas en sa qualité d'héritier, mais en sa seule et unique qualité de membre de la communauté à qui appartient la terre. Si les liens de parenté ne créent, en principe, entre le défunt et ses proches aucune situation privilégiée en ce qui concerne la terre, ils ne s'opposent pas non plus à ce que ceux-ci se voient attribuer la terre précédemment exploitée par celui-là. La distinction tient au titre auquel sont désignés les nouveaux bénéficiaires. Leur seule qualité de membres de la communauté familiale suffit à leur donner des droits sur les terres qui ne font plus l'objet d'un droit d'usage.

Si en droit la distinction entre le titre d'héritier et celui de membre de la communauté familiale est fondamentale et a pour effet de souligner que la terre que cultive un individu ne cesse pas d'être le bien du groupe dont il est membre, en fait ses effets sont limités et finissent par disparaître. En effet la qualité d'héritier et celle de membre de la communauté sont réunies en la même personne. Cette confusion des titres ne peut manquer de provoquer à l'intérieur du groupe une particularisation des droits. Cette particularisation des droits est cependant limitée quant à ses conséquences tant que l'unité du groupe est sauvegardée. Mais, au fur et à mesure que la famille étendue se désintègre pour laisser surgir de plus petites unités sociales, la qualité d'héritier finit par l'emporter sur celle

de membre de la communauté familiale. Les attributions préférentielles consacrent alors les droits de certains membres à l'exclusion des autres. On en vient ainsi à fixer les mêmes personnes sur les mêmes terres, et l'usage prolongé des mêmes parcelles finit par renforcer le droit de l'exploitant.

On en arrive à l'idée que la qualité d'héritier est la seule qui doive intervenir dans la désignation du nouvel attributaire. Ainsi on ne recueille plus la terre qui se trouve sans maître par suite de la disparition de son ancien exploitant, parce qu'on est membre au même titre que celui-ci d'une même communauté familiale, mais parce qu'on a une vocation particulière à hériter de lui. La terre rentre dans le patrimoine de celui qui l'exploite. Elle échappe à la souveraineté de la communauté pour devenir la propriété des individus qui la mettent effectivement en valeur.

Les attributions préférentielles ont donc pour conséquence de rendre définitif le fractionnement du domaine collectif. Les individus ne se considèrent plus comme titulaires d'un droit d'usage que leur confère leur appartenance au groupement familial sur l'ensemble du domaine collectif, mais comme propriétaires des terres qu'ils travaillent effectivement. La conservation des mêmes terres au profit des membres d'une même fraction de la famille étendue a fini par engendrer le droit de propriété. L'évolution se produit contre l'esprit des coutumes foncières et contre les raisons qui justifiaient à l'origine les attributions préférentielles.

Le travail de la terre est surtout collectif. Chaque chef de foyer, à l'intérieur de la famille étendue, exploite la terre sur laquelle s'exerce son droit d'usage avec le concours de ses proches : enfants, épouses. Ainsi son domaine est mis en valeur par l'action commune de tous ceux qui vivent sous sa dépendance. Il semble donc injuste d'écarter ceux qui ont concouru à cette mise en valeur de la terre pour en attribuer le droit d'usage à d'autres. C'est de la justice sociale que de conserver la plus-value qu'elle a subie à ceux qui en sont les auteurs. C'est aussi le meilleur moyen de prévenir les dissensions à l'intérieur de la communauté familiale. Les descendants de l'exploitant sont préférés aux autres membres de la famille dans l'attribution de la terre qu'il a laissée. Cependant les effets de ces attributions seraient fort limités si la famille conservait son unité et sa morphologie traditionnelles. En effet, dans la famille du type traditionnel, la qualité de membre de la communauté tout entière l'emporte

sur les liens de parenté directe ou de descendance directe. Mais la famille elle-même se désintégrant, et les obligations qu'implique la qualité de membre finissant par céder le pas à celle d'héritier, les attributions préférentielles s'interprètent comme une reconnaissance de droits exclusifs et consolident les intérêts particuliers nés de la division du domaine familial.

Ainsi les attributions préférentielles, qui n'étaient qu'une mesure de faveur, ont fini par créer des droits nouveaux au profit de leurs bénéficiaires, et permettent aux individus d'affirmer leurs droits contre ceux de la communauté familiale.

Mais c'est surtout la force des droits nés du travail qui va réagir sur la nature des droits que les individus possèdent sur les terres de leurs familles. Car si les individus n'ont sur les terres familiales qu'un simple droit de culture, ils ont sur les produits de leur travail un droit de propriété. Et la propriété des produits des cultures va transformer le droit d'usage en droit de propriété.

## Section II

## TRANSFORMATION PROGRESSIVE DU DROIT DE CULTURE EN DROIT DE PROPRIÉTÉ

Les individus n'ont sur les terres de leur famille qu'un droit d'usage, un droit de culture. Mais tant qu'ils exercent leurs droits, la terre qu'ils exploitent reste soumise à leur seule maîtrise. De ce fait ils peuvent s'opposer à ce que d'autres viennent les troubler dans la jouissance de leur droit. Et la protection que les coutumes leur accordent sera d'autant plus forte que la terre qu'ils cultivent continuera de porter les fruits de leur travail. La continuité dans l'utilisation du bien-fonds transformera leur droit. Du simple droit d'usage on en vient à considérer l'exploitant comme titulaire d'un droit de propriété sur la terre qui porte les produits de son travail.

### 1 — Distinction entre les produits de la culture et la terre qui les porte

En Afrique occidentale, les coutumes foncières traditionnelles ne confondent pas les droits portant sur les produits de

la culture et ceux portant sur la terre elle-même. Et comme les Ashanti du Ghana, les autres peuples ouest-africains distinguent :

— la terre au sens littéral, c'est-à-dire le sol :

— l'usufruit, l'usage auquel le sol peut servir, en d'autres termes l'occupation et l'exploitation considérées en dehors de la propriété selon la conception européenne;

— les récoltes, les arbres, les maisons qui ne sont pas considérés comme des immeubles inséparables du fonds [1].

La terre, quel que soit l'usage qu'on en fait, reste le bien de famille; et la force des droits collectifs s'oppose à ce qu'elle soit prise pour une chose susceptible d'appropriation privée individuelle. Le droit d'usage ou d'usufruit qui s'exerce sur elle dépend uniquement de l'appartenance de son titulaire à la communauté familiale qui la détient. La famille ayant en quelque sorte un droit éminent sur ses terres, l'usage que ses membres font de celles-ci n'est juridiquement protégé que dans la mesure où il est subordonné au respect des droits collectifs. Sous cette réserve, les droits qui naissent au profit de l'individu de l'usage du domaine collectif sont sa propriété et soumis, pour ainsi dire, à sa seule souveraineté. Ainsi sur une même terre il existe un pluralisme de droits : le droit éminent du groupement familial qui s'oppose à ce que la terre rentre dans les patrimoines particuliers, le droit d'usage des individus à eux conféré par leur appartenance à la famille, et que tous possèdent et peuvent exercer sur le domaine familial, les droits de chacun sur les produits de son travail et qui naissent de l'exercice du droit d'usage.

Les droits qui portent sur la terre elle-même se distinguent de ceux que les individus ont sur leurs cultures. Et selon H. Labouret,

> toutes les coutumes s'accordent sur ces points. Elles spécifient par exemple qu'une récolte sur pied ne saurait jamais appartenir à celui qui a prêté ou loué le terrain à un exploitant. Le possesseur du droit sur le sol ne pourra user de celui-ci qu'après l'enlèvement de la moisson [1].

La distinction entre les droits qui s'exercent sur la terre et ceux qui portent sur les cultures provient de la différence de leurs fondements. Les premiers ne découlent que de

1. *Cf.* H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, p. 71; Rattray, *Ashanti law and constitution.*
2. H. Labouret, *op. cit.*, p. 72.

l'appartenance à une communauté familiale, et portent sur un objet qui, en raison de la nature des liens qui l'unissent aux hommes, ne se prête pas à l'appropriation privée, mais à la souveraineté d'un groupement humain, On peut donc dire que les individus, en l'exploitant, exercent une partie de la souveraineté de leur groupe.

Les deuxièmes proviennent d'un travail créateur et supposent que l'objet sur lequel ils portent n'existerait pas sans ce travail. Mais ce travail s'exécute sur un objet, et la continuité dans l'utilisation de cet objet transforme les rapports initiaux entre l'utilisateur et l'objet, si bien que l'on peut dire avec René Thery que

> l'utilisation conduit à la propriété... L'usage des choses devient la condition des droits qu'on exerce sur elles. C'est autrement dit la création de valeurs nouvelles qui fonde ses prérogatives (de l'utilisateur) sur la chose. Mais il faut aussi la continuité. On insiste davantage sur la fonction sociale du droit que sur le droit lui-même. En effet, l'usager direct connaît la chose dans son originalité concrète, il l'adapte à soi et s'adapte à elle. Il y a une adaptation réciproque entre la chose et celui qui l'utilise. Il l'entretient et en accroît la valeur. Il y mêle sa vie, y applique son activité, l'associe à ses projets. C'est entre ses mains que la chose a toute sa signification humaine (1).

Il n'en va pas autrement des rapports entre les individus et les terres qu'ils mettent en valeur, en Afrique occidentale. Le contact direct et continu entre les exploitants et leurs terrains, par cela même qu'il est créateur de valeurs, transforme le simple droit d'usage progressivement en droit de propriété. De simples utilisateurs, les individus en viennent à être considérés comme les propriétaires des terres qu'ils mettent en valeur. Cette transformation sera d'autant plus facile que la mise en valeur est plus évidente. Et cette évidence est établie par la présence constante des arbres sur le sol.

### 2 — La propriété des produits de la culture emporte celle de la terre

Comme la plupart des peuples de l'Afrique noire, ceux de l'Afrique occidentale sont avant tout des agriculteurs et leur travail porte surtout sur la culture des produits vivriers.

---

1. *Cf.* R. Thery, *De l'utilisation à la propriété de la chose*, in *Le droit privé français au milieu du XX^e siècle*, t. II.

L'importance de ceux-ci dans la consommation intérieure comme dans les échanges traditionnels interrégionaux varient d'un peuple à un autre. Si les tubercules comme le manioc ou l'igname représentent la part la plus importante de la production des paysans des régions côtières, surtout dans le golfe de Guinée, parce qu'ils sont à la base même de leur alimentation, les céréales, comme le maïs, le mil, le sorgho et le fonio, sont les produits de base dans les pays de l'intérieur. Toutes ces cultures sont des cultures saisonnières, et après les récoltes il faut encore procéder à l'ensemencement des champs. En outre la culture des produits vivriers se pratique d'une manière itinérante et extensive (1). Cette mobilité dans la pratique culturale ne permet pas une réelle fixation du paysan sur les terres qu'il cultive. La culture itinérante se pratique à l'intérieur des terres occupées par la famille étendue. Et cette discontinuité dans l'occupation du sol empêche « l'utilisation de conduire à la propriété ».

Mais, avec le développement économique de l'ouest-africain, la culture des plantes d'exportation s'est progressivement substituée à celle des produits vivriers. En dehors de certains produits d'exportation, comme l'arachide, qui s'accommodent de la culture saisonnière, la plupart des plantes dont les produits sont destinés à alimenter les courants d'échange entre l'ouest-africain et le monde extérieur ou entre les pays de l'Afrique occidentale eux-mêmes, donnent lieu à une culture pérenne. Il s'agit, suivant les régions, du cacaoyer, du caféier, du cocotier, du palmier, du bananier, etc. Toutes ces plantes exigent plusieurs années de travail et des soins minutieux avant d'arriver à maturité et donner leurs premiers fruits. Les cocoteraies (2) du golfe du Bénin datent de la fin du siècle dernier ou du début de celui-ci, les plantations de café et de cacao du Togo (3) et du Ghana sont de la même époque, et celles de la Côte-d'Ivoire (4) de la période d'après la première guerre mondiale. La durée de ces plantes

1. *Cf.* Pierre Gourou, *Les pays tropicaux*, Paris PUF, 1947; Pierre Viguier, *L'Afrique de l'ouest vue par un agriculteur*, Paris, La maison rustique, 1961; Jacques Richard-Molard, *Plaidoyer pour une nouvelle paysannerie en Afrique noire*, in *Le travail en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, n° 13, pp. 170-179; Adrian, *Plantations alimentaires de l'ouest africain*, 1955; Schnell, *Plantes alimentaires et vie agricole de l'Afrique noire*, Paris, Larose, 1957.

2. Bernard, *Le cocotier dans le golfe du Bénin*, in *Études dahoméennes*, 1948, pp. 21-46.

3. *Togo, Faits et chiffres*, 1960. Banque centrale des États de l'Afrique de l'ouest.

4. H. Fréchou, *Les plantations européennes en Côte-d'Ivoire*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1955, pp. 56 à 83.

va avoir une influence sur les droits que le paysan exerce sur la terre qu'il exploite (1). En effet ces diverses plantes, parce qu'elles résultent d'un travail créateur, sont la propriété de leurs auteurs. Tout comme la propriété au sens romain du terme, les paysans ont sur les arbres qu'ils ont plantés un droit absolu, exclusif, imprescriptible et perpétuel. Aussi longtemps que ces arbres vivent, le paysan ne peut être troublé dans la jouissance de son droit sur la terre qu'il occupe. La présence même des arbres témoigne d'une occupation effective dont le respect s'impose à tous et qui est juridiquement protégée. La force du droit de propriété que le paysan a sur ce qu'il a créé va provoquer l'évolution de son simple droit d'usage. Et cette évolution avant d'être juridiquement consacrée, va être celle des faits.

En fait comme en droit les terres sur lesquelles sont plantés ces arbres continuent de faire l'objet d'un simple droit d'usage de la part de ceux qui les cultivent. Ce droit d'usage, pour être temporaire, n'en est pas moins protégé tant qu'il est exercé par son titulaire. Et la meilleure preuve de l'exercice de ce droit se trouve dans la création des plantations. Celles-ci sont la propriété de leurs auteurs et leur incorporation au fonds qui les porte réagit sur la nature des droits que les hommes ont sur les terres de leur communauté familiale. Titulaires, au départ, d'un droit d'usage dont l'exercice leur a permis la création des plantations, les paysans en viennent à être considérés comme propriétaires des terres qu'ils cultivent. La continuité dans leur occupation du sol, continuité qui se manifeste par la présence même des arbres, transforme le droit d'usage en droit de propriété. Ainsi, de la propriété des récoltes annuelles on en vient à celle des arbres — conséquences normales de l'exercice du droit d'usage

---

1. « Une plantation exige des soins importants et ne commence à produire qu'après trois ou quatre ans : elle n'atteint sa pleine production qu'au bout de sept ou huit ans. Celui qui l'a créée doit « tenir » le sol pendant une douzaine d'années au moins pour être payé de ses efforts. L'équité naturelle du Noir l'a admis d'emblée. Mais la tenure d'une terre, aux limites précises, pendant une période aussi prolongée, fait éclore chez le planteur le désir de devenir propriétaire. En même temps que s'affirme son attachement à sa terre, apparaissent des conflits nouveaux, naguère ignorés par la coutume : car le droit de cueillette du village sur les palmiers et kolatiers de la forêt, droit indivis, droit capital au pays de l'huile et de vin de palme et de la noix de kola, subsiste dans la plantation. Un contrat devient indispensable entre le planteur et le village, contrat qui règle le rachat ou la reconnaissance de la servitude ». (Raymond Lefèvre, *Cacao et café, cultures « révolutionnaires »; l'évolution des peuples de la forêt*, in *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, Paris, 1948-1949, Vol. 1, p. 54.) Dans le même sens, O. K. Meek, *Land law and custom in the colonies*, Oxford University Press, 1949, pp. 27 *sqq.*

— enfin à celle de la terre elle-même (1). Ainsi le travail en tant que source de valeurs nouvelles provoque l'évolution du droit. En respectant le droit du planteur sur ses arbres, on respecte en même temps sa maîtrise sur la terre qui les porte. Cette simple maîtrise va recevoir une consécration juridique, du jour où l'on ne considérera plus les plantes comme séparables du fonds. Cette évolution nous paraît d'ailleurs inévitable. Car, comme le dit si bien M. Jacques Binet, « le planteur fait valoir ses arbres pendant toute sa vie. Comment, après un si long temps, ne serait-il pas attaché à la terre qui les supporte »? (2)

En ne disant plus que la terre appartient à telle famille et les arbres qu'elle supporte à tel individu, en considérant le fonds et les produits qui s'y trouvent comme un tout, on consacre par là même les droits exclusifs du paysan sur la terre. D'utilisateur, il en devient propriétaire (3). Ce processus de transformation du droit d'usage en droit de propriété est le même partout en Afrique occidentale, où la culture des produits d'exportation — culture pérenne et intensive — s'est progressivement substituée à celle des produits vivriers — culture saisonnière et extensive — et nous pouvons constater avec M. Pierre Viguier que

dans la mesure où l'exploitation du sol perd son caractère temporaire, la notion d'appropriation se précise et se rapproche, en fait sinon en droit, de la véritable propriété. C'est le cas par exemple des terres de culture permanente située autour des villages des plantations arbustives, des terres de vallées inondables qui sont souvent bornées et peuvent être aliénées moyennant paiement ou faire l'objet d'un véritable métayage. On ne voit pas, en l'occurrence, en quoi diffère un tel régime de celui de la vraie propriété, sinon qu'elle n'est pas constatée par des actes juridiques ayant valeur légale (4).

Une telle évolution a des conséquences juridiques considérables. D'abord la terre échappe à la souveraineté de la

---

1. *Cf.* Jacques Binet, *Droit foncier coutumier au Cameroun*, in *Le monde non chrétien*, n° 18.

2. *Id.*, cit. p. 19.

3. R. Lefèvre a pu dire du planteur africain : « Travailleur émancipé, seul maître de sa famille, enrichi par la vente de ses produits, le planteur noir fonde aujourd'hui en Afrique la propriété individuelle du sol, la ferme isolée et la famille conjugale. Il est l'artisan inconscient d'une grande révolution économique et sociale, café et cacao, cultures révolutionnaires » (*L'évolution des peuples de la forêt* in *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, Paris, 1948-1949, vol. 1, p. 55).

4. Pierre Viguier, *L'Afrique de l'ouest vue par un agriculteur*, p. 85.

collectivité, d'ailleurs en voie de désintégration, pour rentrer dans le patrimoine de ceux qui la cultivent, la mettent en valeur. Elle n'est plus un bien *extra commercium*, symbole de l'unité du groupement humain qui en a pris possession, mais un bien spécifiquement économique. En devenant un bien patrimonial, le principe de son intransmissibilité pour cause de mort, est définitivement mis en échec. De là apparaissent les partages successoraux relatifs à la terre, avec tout leur cortège de conflits sociaux qui exercent sur la famille africaine un redoutable effet dissolvant. Elle se prête à toutes les transactions et combinaisons juridiques, dont le meilleur effet est de souligner le caractère désuet et anachronique du principe de son inaliénabilité. Et dans l'exercice des prérogatives que l'on a sur la terre, on ne respecte plus un intérêt collectif supérieur aux intérêts individuels; on en arrive à la pure et simple négation d'autrui, le propre du droit de propriété étant de créer un « monopole » au profit de son titulaire (1).

Ainsi les attributions préférentielles et l'occupation effective et prolongée transforment le droit d'usage, reconnu à l'individu en raison de son appartenance à la collectivité, en droit de propriété. Mais cette évolution n'est pas la même partout comme le constatait déjà Dareste en 1908 dans son article sur le régime de la propriété foncière en AOF (2). Plus que des facteurs propres aux coutumes foncières elles-mêmes, elle est fonction des influences que le monde extérieur exerce sur les sociétés négro-africaines. Mais encore faut-il préciser qu'un essai de synthèse de ces diverses influences est simplificateur à l'excès et sacrifie bien des nuances. Car, pour reprendre le mot de B. Holas, « ce serait une entreprise longue sinon téméraire de vouloir mesurer la profondeur des blessures organiques que les « temps modernes » ont infligées à la société paléoafricaine. Leur gravité varie suivant le degré de résistance des institutions d'un côté, et de la brutalité du choc de l'autre » (3). Aussi allons-nous seulement essayer d'en dresser un tableau général.

---

1. *Cf.* Desqueyrat, *La propriété, ce qu'elle est, ce qu'elle devrait être*, Paris, Spes.
2. *Cf.* Dareste, *Le régime de la propriété foncière en AOF*, in *Recueil Dareste*, 1908, t. II, pp. 1 *sqq.*
3. B. Holas, *Changements sociaux en Côte-d'Ivoire*, Paris, PUF, 1961, p. 58.

## CHAPITRE XII

# INFLUENCES ÉTRANGÈRES SUR L'ÉVOLUTION DES COUTUMES FONCIÈRES TRADITIONNELLES

L'Afrique occidentale, pas plus que le reste de l'Afrique noire, n'est pas un monde fermé. D'abord dans le cadre ouest-africain les divers mouvements de population ont mis en contact des éléments d'ethnies différentes. Et cette mise en contact de peuples différents donne à la notion de « pureté ethnique », appliquée à l'Afrique occidentale une valeur très relative. En outre, des rapports se sont établis très tôt entre les peuples ouest-africains et le monde extérieur (1). Et si, faute de documents historiques incontestables et abondants, la part de la conjecture est souvent trop importante dans l'étude des contacts entre l'ouest-africain et le monde extérieur dans l'antiquité (2) les travaux des auteurs arabes (3) et des auteurs d'expression arabe (4) établissent d'une manière

1. *Cf.* R. Cornevin, *Histoire de l'Afrique des origines à nos jours*, Paris, Payot, 1956; *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris, Berger-Levrault, 1960; Baumann et Westermann, *Peuples et civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1957; J. Suret Canale, *Afrique noire*, Paris, Éditions sociales, 2e édition, 1961.

2. *Cf.* R. Mauny, *Essai sur l'histoire des métaux en Afrique occidentale*, in *Bulletin de l'IFAN*, XIV, n° 2, 1962, pp. 545-595. *Monnaies anciennes d'Afrique occidentale*, in *Notes africaines*, 42, 1949. J. D. Fage, *An introduction to the history of West Africa*, Cambridge, 1955; A. Goodwin, *Archeology and Benin architecture*, Nigeria, 1967; E. Gautier, *L'Afrique noire occidentale*, Paris, 1935; J. Bertho et R. Mauny, *Archéologie du pays Yorouba et du bas Niger*, in *Notes africaines*, 56, 1952; H. Alimen, *Préhistoire de l'Afrique*, Paris, 1955; R. Schnell, *Vestiges archéologiques et agricultures anciennes dans le nord du Fouta-Djalon*, in *Bulletin de l'IFAN*, XIX, 1957; G. Szumowski, *Fouilles à Kani et découvertes dans la région de Mopti*, in *Notes africaines*, 67, 1955; *Fouilles au nord du Macina et dans la région de Ségou*, in *Bulletin de l'IFAN*, XIX, 1957. Ch. Hanin, *Occident noir*, Paris, 1946; J. Suret Canale, *op. cit.*, pp. 131 *sqq.*

3. *Cf.* El Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, traduct. Slane, Alger 1913; Ibn Batouta, *Voyage dans le Soudan*, traduct. Mac Guckin de Salave in *Journal asiatique*, n° 5, 1843; Ibn Haoukal, *Description de l'Afrique*, traduct. Slane, in *Journal asiatique*, 5, 1842.

4. Abderrahmane Es Sadi, *Tarikh es Soudan*, trad. A. Houdas, Paris, 1848, Mahmoud Kati, *Tarik el Fettach*, trad. Houdas et Delafosse, Paris, 1955.

relativement plus certaine, la réalité et la constance des rapports que les peuples ouest-africains entretenaient dès le haut moyen âge avec le monde extérieur et en particulier avec le monde méditerranéen par l'intermédiaire de l'Afrique du nord. Mais ces rapports qui seront suivis, à partir du XVI^e siècle par ceux de la traite des nègres (1) prélude à l'ère coloniale, n'étaient que des rapports d'échange qui n'impliquaient pas, de ce fait même, ces contacts permanents et directs qui eussent exercé sur les institutions traditionnelles ouest-africaines une influence décisive. Et pourtant ils ont incité certains auteurs comme Henri Labouret, à faire de l'Afrique noire une terre « d'emprunts et de contacts » (2). De telles affirmations, à notre sens, ont besoin d'être nuancées, car les rapports que le monde ouest-africain entretenait avec le monde extérieur dans la période pré-coloniale ne semblent pas avoir eu des effets déterminants sur ses institutions. Celles-ci peuvent leur devoir leur consolidation, mais pas leur naissance. Et comme dit Pédrals

loin d'avoir été, comme les anciens manuscrits arabes l'ont toujours laissé supposer, nécessairement consécutif à l'établissement de peuples de souche blanche, l'état monarchique a été une institution propre aux Africains aussi bien qu'à d'autres peuples. Si des peuples d'origine hémitique ou sémitique ont pu contribuer à la fondation d'États de la zone soudanaise, bien d'autres de même provenance ont profondément pénétré en pays noir sans jamais rien modifier au statut d'autonomie aussi fortement établi que le Gollbaï qui leur était propre et aux peuples noirs auxquels ils se mêlaient (3).

Il faudra attendre l'ère coloniale du XIX siècle pour voir s'établir en Afrique occidentale des contacts directs et permanents qui vont mettre en rapport des peuples de civilisations différentes. S'il ne nous appartient pas ici de procéder à une analyse du phénomène colonial, nous pouvons néanmoins

1. *Cf.* Gaston Martin, *Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, PUF, 1949; A. Ducasse, *Les négriers*, Paris, Hachette, 1948; Ch. de la Roncière, *Nègres et négriers*, Paris, Éd. des Portiques, 1933; W. E. B. du Bois, *The suppression of the african slave-trade* (1638-1870) New-York, 1896; *The Negro*, London, 1915; Abdoulaye Ly, *Économie sucrière et marché d'esclaves au XVIII^e siècle*, in *Présence africaine*, avril-mai 1957, pp. 7 à 22, J. Ki Zerbo, *L'économie de traite en Afrique noire ou le pillage organisé* (XV^e au XX^e siècle) in *Présence africaine*, décembre 1956, janvier 1957, pp. 7 à 31.

2. *Cf.* H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, pp. 30 *sqq.*

3. Pédrals, cité par Richard-Molard, *Groupements ethniques et civilisations nègres d'Afrique occidentale*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1952, p. 16.

en stigmatiser la complexité et la diversité en disant après M. Jacques Mallet que

la colonisation offre des visages très divers selon les territoires et leur degré d'évolution, selon les tempéraments, les traditions des colonisateurs. Le paternalisme des Belges ou des Hollandais les porte à ne reconnaître aucun droit politique aux populations coloniales. Cartésien, légiste et démocrate, le Français est imbu, non de la supériorité raciale, mais d'universalisme culturel. La pente naturelle de son esprit l'incline vers une assimilation de l'indigène, sous l'égide de l'administration centralisée. Le libéralisme conservateur de l'Anglais, sa défiance à l'égard des idées générales et abstraites et du droit écrit lui font préférer une administration indirecte, décentralisée, respectueuse des coutumes locales, orientée vers la conquête progressive du self-government. A la suprématie britannique de la coutume s'oppose la superstition française du règlement (1).

Mais, si le phénomène colonial est divers dans ses modalités et dans ses manifestations pratiques, il est unique dans son principe. Et, quel que soit le tempérament du colonisateur et le degré d'évolution du colonisé avant l'impact colonial, la colonisation ne s'accommode d'autres rapports que de ceux de la subordination; subordination dans le domaine politique et économique du peuple colonisé au peuple colonisateur. Elle repose sur le principe de « l'exclusif » ou du pacte colonial (2). Selon le système de l'exclusif « la colonie, sans discussion possible, devait se cantonner au double rôle de déversoir et de réservoir. En tant que déversoir des produits industriels métropolitains, la colonie devait s'interdire toute transformation industrielle, quelle qu'elle soit. En tant que réservoir de denrées nécessaires à la métropole, la colonie était souvent exploitée de façon irrationnelle » (3).

---

1. J. Mallet, *L'arrière-plan historique*, in *Tiers monde*, cahier n° 39, 1961.

2. L'expression « pacte colonial » masque le réalité des liens qui unissent les colonies à leur métropole. En effet, tout pacte suppose un accord de volonté; or il n'y a pas d'accord entre le peuple colonisateur et le peuple colonisé, et les relations qu'ils entretiennent expriment les rapports de forces et non des droits et obligations contractuels. C'est pourquoi nous lui préférons le mot « exclusif » qui traduit mieux le monopole du colonisateur sur le peuple colonisé, en dehors de toute idée d'accord de volonté préalable.

3. J. Pirron, *Éléments d'économie coloniale*, cité par J. Mallet, *op. cit.*, p. 36. J. Ki Zerbo, *L'économie de traite en Afrique noire*, in *Présence africaine*, n° 11, décembre 1956, janvier 1957, pp. 7 à 31 (étude historique et critique du principe de l'exclusif colonial); L. Hubert, *Une politique coloniale; le salut par les colonies*, Paris, 1918; Leroy-Beaulieu, *Essai sur la colonisation chez les peuples modernes*. Paris, 1895.

La colonie ainsi conçue comme le complément de la métropole est organisée en fonction des intérêts de celle-ci. Son économie est orientée selon la métropole, son ordre social traditionnel modifié dans le sens des principes qui président à l'ordre social métropolitain, en même temps que la religion du colonisateur offre au colonisé la seule voie possible du salut. Tout ceci entraîne pour le pays colonisé de profonds changements dont le bilan [1] est difficile à dresser. Ce que nous nous proposons de faire, c'est de montrer les influences que la colonisation a pu exercer sur le pays qui en est l'objet, et en particulier comment la colonisation a provoqué des changements dans l'ordre des rapports qui existaient — avant le contact colonial — entre la terre et les hommes qui l'exploitent. Il faut en outre, pour bien apprécier la portée de ces changements, replacer le phénomène colonial dans le cadre général des effets qui résultent de la mise en contact de deux civilisations différentes. Ceci nous amène à consacrer une partie du développement qui va suivre à l'analyse des effets de contact entre peuples de niveaux culturels différents, avant d'en arriver à l'étude proprement dite des incidences de la politique coloniale sur les coutumes foncières traditionnelles.

## Section I

## EFFETS DE LA MISE EN CONTACT DE SOCIÉTÉS DE CULTURES DIFFÉRENTES

Des contacts se sont toujours établis entre les hommes, et le monde ne se présente pas comme un cadre divisé par des cloisons d'une parfaite étanchéité. Il n'y a pas, à proprement parler, de « société en tête à tête avec soi » [2]. De nos jours, ces rapports entre différentes parties du monde connaissent une ampleur particulière. Les déplacements de

1. « Rien ne serait plus malaisé que de dresser un bilan de ce que la colonisation a apporté aux peuples d'outre-mer, et de tout ce qu'elle leur a pris. Aussi bien serait-ce là mal poser le problème. Le véritable bilan — impossible à chiffrer — n'est-ce point celui des influences? » J. Mallet, *op. cit.*, p. 37.

2. Levi-Strauss, *La notion d'archaïsme en ethnologie*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, n° XII, 1952.

personnes, et avec elles des idées, qui se multiplient et s'accélèrent au rythme du progrès technique, surtout à partir du XIX^e siècle, ont mis en contact des hommes qui jusqu'alors s'ignoraient totalement. Et, selon G. Balandier, « il n'est plus de sociétés primitives préservées des influences directes « à distance » de la civilisation moderne et industrielle. La diffusion généralisée de cette dernière reste le phénomène le plus caractéristique de ce temps » [1]. De ces rapports on peut imaginer qu'il résulte deux sortes d'effets selon qu'ils s'établissent entre deux sociétés de cultures voisines ou deux sociétés de cultures totalement différentes.

On peut d'abord dire que, dans le cas où deux sociétés apparentées par la culture se mettent en contact, il s'établit entre elles des rapports de symbiose; il y a enrichissement mutuel, sans aucun effet de domination. Collaboration plutôt que domination. Chacune d'elles est donneuse et preneuse en même temps. Cette collaboration suppose que les forces qui agissent sur les sociétés en question tendent vers le même but et que celles-ci sont arrivées à peu près au même point sur la voie qui y mène. L'égalité relative des deux sociétés et de leurs forces, l'identité du but qu'elles poursuivent ne peuvent donc pas s'accomoder de l'idée de domination. Ainsi la civilisation occidentale peut être présentée comme le résultat d'une synthèse culturelle. Elle est le fruit de multiples « apports » culturels d'origines les plus diverses. Et la révolution industrielle qui n'a été qu'une étape, mais combien décisive! dans l'élaboration de cette civilisation a été le résultat d'une véritable collaboration culturelle. De même en Afrique occidentale, des contacts se sont établis entre divers peuples sans qu'il en ait surgi des effets de domination. La faiblesse de l'écart différentiel entre les diverses cultures a empêché l'apparition de l'idée d'expansion culturelle. Les contacts entre ces divers peuples en raison même de l'identité de leur culture, ne pouvaient engendrer que des rapports de réciprocité. Aucun peuple ne disposait d'une véritable puissance culturelle et matérielle qui lui eût permis de s'attribuer à l'égard des autres le « leadership ».

Il en va tout autrement lorsqu'il s'agit de contacts établis entre sociétés inégales en puissance et différentes au point de vue culturel. La rencontre entre deux sociétés de niveaux

1. G. Balandier, *Dynamique des relations extérieures des sociétés « archaïques »*, in *Traité de sociologie*, sous la direction de G. Gurvitch, t. II, p. 447.

culturels différents et de puissances inégales est toujours génératrice d'effets de domination. Mais l'appréciation de cette inégalité de puissance, de cette différence de culture, suppose le choix de certains critères [1]. Pour G. Davy [2]

entre deux groupes de sociétés on peut dire que l'un est plus avancé que l'autre si la structure sociale y est moins rudimentaire, si les cadres sociaux y sont plus fermes, le pouvoir plus organisé, les classes plus marquées et les relations plus complexes, et si des institutions s'y dessinent nettement alors qu'elles ne sont qu'en germe dans l'autre.

Une telle formule, malgré sa généralité et la somme des éléments de comparaison qu'elle implique nous paraît pourtant insuffisante. En effet nombreux sont les exemples de sociétés fortement organisées, en classes bien distinctes, avec un pouvoir fort, qui se sont transformées au contact d'autres sociétés.

Ce qui favorise les effets de domination, ce n'est pas tellement l'avance sur le plan de l'organisation politico-sociale, mais surtout l'avance sur les plans technique et économique. Ainsi la colonisation sous ses diverses formes, qui représente le type le plus complet du phénomène de domination, a été le « privilège » des peuples matériellement forts. De ce fait les seuls critères tenant à l'organisation politico-sociale ne suffisent pas à mettre en lumière les différences entre les deux sociétés.

M. Georges Balandier nous fournit d'autres éléments d'appréciation qui permettent de cerner les problèmes que pose la mise en contact de sociétés différentes. Selon lui il faut retenir

l'écart différentiel existant entre les sociétés et cultures mises en rapport. Cette distance, qui se manifeste surtout au plan des activités techniques et économiques, est particulièrement accentuée lors de la relation entre sociétés « primitives » (non industrielles) et sociétés industrielles à forte capacité technique, économique et

---

1. Sur ce point, *cf.* entre autres, C. R. Aldrich, *The primitive mind and modern civilisation*, London, Kegan Paul, 1931; R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, Paris, Payot, 1927; surtout *Cl.* Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, qui montre les difficultés auxquelles on se heurte dans la recherche de ces critères, difficultés d'autant plus grandes que certaines sociétés mettent le chercheur en face d'un processus de régression, en face de ce qu'il appelle le pseudo-archaïsme; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1937.

2. G. Davy, *La foi jurée*, Paris, Alcan, 1922 p. 25.

administrative. Elle a une incidence directe sur les changements sociaux résultant de facteurs exogènes;

— la situation respective des sociétés en contact qui explique la plus ou moins grande capacité à contrôler les forces de transformation résultant de la mise en relation. Ainsi, dans le cas d'une situation coloniale typique, la société dépendante subit, avant de pouvoir les orienter, les évolutions sociales;

— la quantité des changements sociaux. Les rapports établis au cours de la période contemporaine, avec les pays porteurs de la civilisation industrielle, ont induit des transformations intervenant simultanément avec intensité et à tous les niveaux (économique, politique, culturel). Des phénomènes de désorganisations sociales ont pu en résulter : aucune société ne saurait en effet, sans risques graves la menaçant « physiquement », supporter au delà d'un seuil déterminé les changements l'affectant à un même moment;

— la durée des processus de changement. Les contacts modernes provoquent une accélération des forces de transformation sociale;

— la discordance, plus ou moins apparente, entre les rythmes propres aux sociétés et cultures mises en relation. Lors du contact entre sociétés ayant des niveaux techniques très dissemblables, le décalage se trouve porté au maximum [1].

Ces cinq caractéristiques sont bien celles des rapports de type colonial. La colonisation met en rapport des sociétés inégales surtout sur le plan technique et économique. Elle est l'exploitation de cet « écart différentiel » entre les deux sociétés. M. Georges Balandier la définit comme

la domination imposée par une minorité étrangère, racialement (ou ethniquement) et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure; cette domination entraînant la mise en rapport de civilisations hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations sans machinisme, à économie « arriérée », à rythme lent et radicalement « non chrétiennes »; le caractère antagoniste des relations existant entre ces deux sociétés qui s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société colonisée; la nécessité pour maintenir la domination, de recourir non seulement à la « force » mais encore à un ensemble de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés, etc. [2].

---

1. G. Balandier *Dynamique des relations extérieures des sociétés archaïques*, in *Traité de sociologie*, t. II, p. 442.
2. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, 1955, p. 33.

Une telle formule, comme le reconnaît l'auteur, ne saurait traduire le phénomène colonial dans sa totalité. Elle présente néanmoins l'avantage de mettre en évidence « l'écart différentiel » qui permet l'établissement des rapports de type colonial. L'exploitation de cet « écart différentiel » est d'autant plus rapide et plus profonde que la société la plus faible, la société colonisée, est moins résistante aux changements venus de l'extérieur. Ceux-ci n'interviennent d'ailleurs pas dans le seul domaine économique, bien que le but premier de la colonisation soit économique. Ils touchent la société colonisée dans sa totalité. L'ordre économique, premier visé, se modifie et avec lui l'ordre social et spirituel. Soumise à la domination de la société coloniale, la société colonisée n'a plus, pour ainsi dire, une existence propre; on ne l'apprécie plus par ses propres valeurs intrinsèques, mais par référence à la société coloniale sur laquelle elle est appelée à se remodeler. Le colonisé « doit recevoir les bénéfices de la culture du colonisateur, il est appelé à se convertir, à devenir comme lui ». Car pour le colonisateur il n'y a pas d'autres voies du progrès que celles qu'il a lui-même suivies. Et comme dit J. Mallet, « on conçoit que l'efficacité, chaque jour démontrée, de la civilisation occidentale ait pu développer chez elle une sorte de complexe de supériorité et l'empêcher d'imaginer le progrès autrement que sous la forme d'une diffusion de ses valeurs propres » [1].

Ainsi en étendant sa domination sur la société colonisée, la société coloniale l'appelle par cela même à se « reformer » sur elle. Elle lui impose un changement ! Mais de telles affirmations appellent quelques précisions. Il y a lieu de préciser que les effets de domination résultant de la mise en contact de sociétés à niveaux culturels différents sont d'autant plusforts et les bouleversements qu'ils entraînent, pour la société la plus faible, d'autant plus profonds que celle-ci est plus réceptive aux idées nouvelles. Celle-ci se prête aux changements par le jeu de ses propres facteurs d'évolution.

Ainsi, dans les rapports de type colonial, la colonisation n'intervient dans certains domaines que pour précipiter une transformation déjà amorcée. La tendance au changement est alors le résultat non seulement des oppositions d'intérêts qui entraînent la rupture de l'ancien équilibre écologique, mais aussi de l'innovation, en tant que refus de l'ordre social tradi-

1. J. Mallet, *Arrière-plan historique*, in *Tiers monde*, nº 39, 4, 37.

tionnel. Les sociétés se transforment d'autant plus facilement que les facultés d'innovation y sont plus fortes. Et même pour certains auteurs l'innovation est le facteur le plus important dans tout changement culturel (1). Les effets du contact culturel agissent alors sur une société déjà préparée à un changement, par le jeu des forces et facteurs qui lui sont propres. Dans ce sens on peut dire que, si la colonisation a provoqué la transformation des droits fonciers traditionnels en véritable droit de propriété, l'évolution n'eût pas été aussi rapide si les coutumes foncières n'avaient pas admis certaines pratiques, certaines innovations favorables à l'apparition du droit de propriété. Ainsi les attributions préférentielles et l'occupation prolongée des mêmes terres, innovations dans l'ordre coutumier traditionnel, en fixant les mêmes individus sur les mêmes terres, finissent par faire reconnaître à ceux-ci la vocation à la pleine propriété. Le phénomène colonial ne viendra pas seulement précipiter cette évolution, il lui accordera son appui. De là on peut dire que des facteurs internes créent les tendances aux changements dans certains cas.

Sous bénéfice de ces remarques, il n'est pas exagéré d'affirmer que les plus importantes innovations viennent du contact avec l'extérieur. Elles entraînent tout un ensemble de changements socio-culturels que les sociologues et anthropologues appellent « acculturation ». Celle-ci se définit comme « l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact, continu et direct, avec les changements qui surviennent dans les patrons culturels originaux de l'un ou des deux groupes... » (2). Les changements socio-culturels qui surgissent, surtout pour la société colonisée, de ces rapports avec la métropole, nous donnent le type parfait de l'acculturation que le climat de domination qui caractérise l'esprit même de toute entreprise coloniale rend encore plus facile. En effet, la colonie conçue comme un prolongement de la métropole perd sa personnalité pour adopter les patrons culturels de celle-ci. Son ordre politico-social ne peut se maintenir que dans la mesure où il est compatible avec la civilisation dont la métropole est « porteuse »; son économie se transforme au gré des besoins du

1. *Cf.* G. Barnett, *Innovation : the basis of cultural change*, New-York, 1953.
2. Redfield, Linton, Herskovits, *Memorandum on the study of acculturation, American anthropologist*, n° XXXVIII, 1936; Melville J. Herskovits. *Acculturation, the study of culture contact*, New-York, 1938.

colonisateur et selon des principes posés par ce dernier, et ses croyances ne sont dignes de respect que pour autant qu'elles peuvent se concilier avec la civilisation qu'elle est appelée à adopter. L'acculturation appréhende cette reconversion spirituelle à laquelle le colonisé est invité. Les changements profonds que celle-ci implique ne s'opèrent qu'avec le temps.

Le rôle déterminant du facteur temps dans les changements socio-culturels que M. Cl. Levi-Strauss [1] a mis en évidence en faisant du recours aux données de l'histoire une démarche indispensable dans les recherches ethnologiques, nous oblige à adopter le terme d'acculturation à l'exclusion de tout autre. En effet, d'autres termes ou expressions ont été employés dans le langage ethnosociologique pour traduire les mêmes phénomènes. Ce sont d'abord les Anglais qui ont employé l'expression *culture-contact* (contact culturel) [2]. Cette expression nous paraît peu satisfaisante, car les changements qui ne surgissent pas de la communauté elle-même ne s'expliquent que par référence aux rapports qu'elle entretient avec l'extérieur, si bien que l'expression « contact culturel » peut s'appliquer aussi bien à la condition nécessaire pour que les changements surviennent qu'au processus de leur réalisation. De là l'ambiguïté qui entoure son usage. D'autres auteurs emploient l'expression « changement culturel » [3]; d'autres encore le mot assimilation, dont on ne saurait mieux souligner l'insuffisance qu'en disant avec les auteurs du memorandum précité « que l'acculturation doit être distinguée du changement culturel dont elle n'est qu'un des aspects, et de l'assimilation qui n'en est qu'une des phases ». L'acculturation en indiquant par le préfixe « ad » qu'il s'agit du passage d'une culture à une autre, replace les changements socio-culturels qui en résultent dans leur réalité temporelle. Elle les appréhende dans leur processus de réalisation.

Dans l'étude de ces changements, chacun intervient pour sa part et selon sa méthode. Comme dit M. G. Balandier,

il est possible de saisir une telle situation, créée par l'expansion coloniale des nations européennes, au cours du siècle dernier,

---

1. *Cf.* Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
2. *Cf.* entre autres Fortes, *Culture contact as a dynamic process*, in *Africa*, 1936, vol. IX. L. P. Mair, *The study of culture contact as a pratical problem*, in *Africa*, 1934, vol. VII; M. Hunter-Wilson, *Methods in the study of culture contact*, in *Africa*, 1934, vol. VII.
3. C'est le cas de B. Malinowski, *The dynamics of culture change*, New-Haven, 1945; F. M. Kessing, *Culture change*, Stanford, 1953.

à partir de divers points de vue; ce sont autant d'approches particulières, autant d'éclairages différemment orientés, réalisés par l'historien de la colonisation, l'économiste, le politique et l'administrateur, le sociologue préoccupé par les rapports de civilisations étrangères, et le psychologue attaché à l'étude des relations raciales, etc. (1).

Parmi tous ceux que cet éminent sociologue n'a pas cités, mais dont l'intervention est sous-entendue par les points de suspension, se trouve le juriste. Mais ici son intervention présente une particularité. Il n'intervient pas pour étudier la règle de droit en tant que telle, mais pour dégager les « forces créatrices » du droit, les facteurs d'évolution de la norme juridique. En se consacrant à l'étude de cet aspect de l'acculturation, il se double d'un sociologue. C'est ce que nous nous proposons de faire dans les développements qui vont suivre, en étudiant les influences de la politique coloniale sur le régime juridique de la terre en Afrique occidentale.

## Section II

## INFLUENCES DE LA POLITIQUE COLONIALE SUR LE RÉGIME JURIDIQUE DE LA TERRE

Les droits fonciers traditionnels étaient en rapport avec un certain ordre politico-social. Ils répondaient aux besoins d'une économie autarcique, orientée vers la consommation intérieure et pour laquelle, en raison même de la faiblesse des moyens de production, l'accent était mis sur la puissance collective. L'individu, ne se concevant pas ailleurs, ne pouvait subsister qu'intégré dans un groupe et le rôle secondaire de la production marchande ne pouvait conduire à l'individualisation des fortunes. D'autre part ils correspondaient à un ordre politico-social, fait, dans la plupart des cas, de hiérarchie et dans lequel les droits de l'individu étaient déterminés, non par une réussite personnelle, mais par la place qu'y occupait le groupe dont il était membre. L'individu « épou-

1. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, p. 4.

sant » en quelque sorte le statut de son groupe, ses droits étaient déterminés par l'importance de la place que celui-ci occupait dans la hiérarchie sociale. Autrement dit, ce n'était pas l'activité qui était le facteur déterminant dans le classement social, mais la naissance. Et sur la terre l'individu ne pouvait avoir de droit en tant que tel, il n'en disposait qu'autant qu'il appartenait à un groupement y exerçant sa souveraineté. Enfin pour bien des peuples ouest-africains, la terre n'était pas un simple bien matériel. Sa signification ontologique particulière incitait les hommes à lui rendre des cultes qui se traduisaient par la variété des rites agraires.

Les changements survenus dans le domaine politico-social, dans le domaine économique et enfin dans l'ordre du sacré, ont exercé sur les rapports entre l'homme et la terre des influences décisives. C'est dans ces trois domaines que s'orientent les auteurs, pour mettre en évidence l'acculturation comme résultat de l'expansion coloniale européenne.

Dans un ouvrage publié en 1936, Monica Hunter [1] en voulant « comparer les résultats différents provoqués par des situations de contact différentes » a mis en relief les principaux facteurs de changement qui, par leurs actions conjointes, amènent à l'acculturation. Dans ce sens elle distingua les facteurs d'ordre économique dont l'action a pour effet la dégradation de l'économie traditionnelle, les facteurs d'ordre politique, qui ont pour conséquence le recul des autorités traditionnelles, celles-ci devenant l'instrument de la politique des Européens, les facteurs d'ordre religieux qui, en restreignant le domaine du sacré, incitent à une reconversion spirituelle. Son étude porte essentiellement sur les Pondo d'Afrique du sud. Néanmoins les particularités des problèmes sud-africains, n'empêchent pas que le schéma de l'ouvrage puisse être valable pour d'autres sociétés. Car, au-delà des problèmes spécifiquement sud-africains, se posent ceux qui résultent de la mise en contact de deux sociétés radicalement différentes. Et c'est dans l'étude de ces trois séries de facteurs que nous trouverons les forces de transformation progressive des droits fonciers traditionnels en droit de propriété.

---

1. Monica Hunter, *Réaction to conquest : effets of conflict on the Pondo of South Africa*, Oxford, 1936.

## 1 — Les modifications dans l'ordre économique et leurs influences sur les droits fonciers

Les fondements de l'expansion coloniale européenne sont avant tout d'ordre économique. « La politique coloniale est fille de la politique industrielle... » (1). La colonisation n'a pas d'autres buts que de répondre aux besoins d'expansion de la société européenne fortement industrialisée. Celle-ci a autant besoin de débouchés pour ses produits que de sources d'approvisionnement en matières premières. La colonie, une fois fondée, doit se cantonner au double rôle de déversoir et de réservoir (2). On ne peut mieux l'exprimer que cet auteur selon qui

> les matières que nous refuse notre sol, nous tâcherons d'en demander le maximum à nos possessions d'outre-mer, réalisant ainsi en grand le rêve des physiocrates à l'ancien régime, pour qui l'homme sage devait pouvoir vivre sur sa terre des ressources de sa terre... Une intime union d'intérêts rattache les uns aux autres tous les participants de la famille française élargie. Le Noir qui récolte le latex des arbres dans la forêt tropicale donne de l'ouvrage à nos commerçants en caoutchouc, à nos courtiers, à nos industriels. Son congénère qui, à Tombouctou, achète nos cotonnades, fournit du travail à nos filatures du nord. Il aide nos ouvriers à vivre. Et réciproquement, en lui offrant nos produits, en stimulant chez lui le désir du bien-être, en augmentant sa valeur d'homme, nous préparons la prospérité de ses descendants. Et ces phénomènes élémentaires se répercutent à l'infini (3).

Mais l'orientation de l'économie ouest-africaine traditionnelle et la faiblesse des moyens de production ne pouvaient répondre à tous ces vœux. Disons un mot de cette économie traditionnelle avant de montrer la portée des changements que la colonisation lui a imposés.

Presque tous les peuples ouest-africains ont dépassé, avant le contact colonial, le stade de la production où la chasse et la cueillette fournissent à l'homme l'essentiel de sa subsistance (4) Ils pratiquaient tous l'agriculture ou l'élevage, ce

---

1. *Cf.* R. Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Paris, 1874.
2. J. Pierron, *Éléments d'économie coloniale.*
3. Lucien Hubert, *Une politique coloniale; le salut par les colonies*, Paris, 1918.
4. *Cf.* C. Meillassoux, *Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960, nº 4, pp. 38 *sqq.*

dernier surtout dans les régions interieures, et certains savaient associer l'élevage à l'agriculture. Cette pratique était le résultat de l'expérience de plusieurs générations sans cesse adaptée aux conditions pédologiques et climatiques. La culture se faisait d'une manière extensive dans un pays où l'abondance des terres était en disproportion avec la faible densité de la population. Il ne faut d'ailleurs pas en conclure que le paysan ouest-africain ne connaissait pas la culture intensive. C'est ainsi que les Diola du sud Sénégal et les Kabré du nord Togo, par exemple, en raison même de la forte concentration de la population, surtout dans le cas des Kabré de l'Atakora, pratiquent depuis longtemps la culture intensive.

Le niveau des forces de production dans l'économie traditionnelle ouest-africaine est attesté par le développement de ce que l'on peut appeler la métallurgie du fer. Celle-ci était d'autant plus répandue que le fer latéritique était très abondant et que son exploitation ne demandait pas une grande perfection dans la technique. Nous avons donc affaire à une économie qui n'était plus au premier stade des moyens de production. Malgré cela, il s'agissait d'une économie particulièrement faible, qui ne pouvait survivre qu'en vase clos. D'abord cette faiblesse est attestée par la simplicité des instruments de travail. Si plusieurs peuples ouest-africains ont su associer l'agriculture à l'élevage, aucun ne semble avoir découvert l'utilité de l'énergie animale dans l'agriculture par l'emploi de la charrue [1]. L'instrument le plus important est la houe, un outil à main. D'un autre côté la part de la production marchande destinée aux marchés, surtout aux marchés extérieurs, était d'autant plus petite qu'il n'existait pas à proprement parler de monnaie pouvant servir d'instrument d'échange largement admis. La variété des instruments d'échange soulignait la faiblesse des opérations commerciales. A ceci il faut ajouter que le paysan ouest-africain pratiquait presque exclusivement la culture des produits vivriers dont l'intérêt était souvent limité aux besoins alimentaires de la population africaine. Une telle économie autarcique, orientée vers la production des biens de subsistance ne présentant qu'un intérêt commercial fort limité, au rythme de progression très lent, ne pouvait répondre aux besoins d'une économie européenne, industrielle en pleine expansion. Ici c'est le souci de

1. *Cf.* P. Viguier, *L'Afrique de l'ouest, vue par un agriculteur*, Paris, 1961.

progrès qui l'emporte, là le souci d'ordre et de stabilité qui contraint à un certain conformisme. Partant de ce contraste entre les deux sociétés, R. Montagne disait :

Dans tous ces vieux pays (Afrique et Asie) des civilisations millénaires, parfois primitives, parfois raffinées, s'étaient stabilisées comme si elles avaient trouvé dans des traditions immobiles leur expression parfaite, de telle sorte que les hommes s'y trouvaient libérés de l'inquiétude qui nous dévore et du goût de l'effort qui nous tient (1).

L'adaptation des productions africaines aux besoins de l'économie européenne amène des transformations profondes dans l'ordre économique traditionnel, que Monica Hunter souligne en écrivant : « Une société à économie faiblement développée, mettant l'accent plus sur la puissance collective que sur la puissance individuelle, est en présence d'une société hautement développée, industrialisée et à économie de caractère individualiste... (2). » Il s'agit avant tout de pousser au maximum la culture des produits d'exportation. « L'agriculture doit accompagner, sinon même précéder le commerce. C'est donc aux cultures, aux plantations qu'il faut s'attacher tout d'abord » (Delcassé). Pour cela il faut assurer à l'exploitation de la terre la stabilité nécessaire car, comme dit Liversage,

ceux qui veulent s'enrichir ne peuvent rester indifférents à la possession du moyen de production essentiel... Ceux qui veulent produire désirent posséder la terre afin d'étendre leur entreprise personnelle. Ils veulent aussi garantir leurs investissements en travail et en capital des prétentions d'autrui. On est peu enclin à faire des cultures permanentes sur une terre sur laquelle on n'a pas de titres certains (3).

Le progrès économique et la mission de la colonie dans les rapports avec la métropole postulent un changement fondamental dans la conception des rapports entre l'homme et la terre. Le colonisateur va s'assigner la tâche d'apprendre au colonisé la voie du progrès, la voie du développement économique. Convaincu que celle qu'il a suivie est la meilleure, et n'imaginant le progrès que sous la forme de la diffusion des valeurs propres à la civilisation occidentale, il va enseigner

1. R. Montagne, cité par G. Balandier, *Le contexte socio-culturel et le coût social du progrès*, in *Tiers monde*, nº 39, p. 290.
2. Monica Hunter, *Reaction to conquest...*
3. M. V. Liversage, *Land tenure in the colonies*, Cambridge, 1945.

au colonisé la voie idéale pour un développement rapide des productions agricoles, surtout des cultures d'exportation. De ce fait il ne peut concevoir d'autre titulaire de droit sur la terre que l'individu en tant que tel. Toute sa politique en matière agricole va tendre à favoriser la naissance de l'individualisme agraire puisque, dans la civilisation occidentale, « il est de l'essence de la propriété d'appartenir à un seul » (Mirabeau). Il n'y a de progrès que dans le développement de la propriété privée individuelle.

Mais une telle conception est radicalement opposée à la conception africaine en matière foncière. Pour les systèmes juridiques européens, en particulier pour le droit français, la terre, bien immobilier par excellence, est l'élément essentiel du patrimoine individuel. Les biens immobiliers ont toujours bénéficié d'une faveur spéciale de la part du législateur, depuis les rédacteurs du Code civil, comme étant la meilleure expression de la personnalité de l'individu. La propriété n'est concevable qu'individuelle. De là, quand un bien échoit à plusieurs personnes, l'indivision qui en résulte ne peut être qu'une situation provisoire. Le Code civil permet même à tout indivisaire de provoquer le partage. Il en va tout autrement dans les coutumes négro-africaines. Le propre, pour ainsi dire, de la terre n'est pas d'appartenir à un seul, mais à toute une collectivité; la propriété, avant d'être l'expression d'une individualité, a une fonction sociale. La terre, avant d'être soumise à la souveraineté particulière de ceux qui la cultivent, est le symbole de la cohésion d'un groupement humain, c'est le bien d'une grande famille, dont certains membres sont morts, d'autres vivants, d'autres encore à naître. L'indivision est ainsi un état définitif.

De la rencontre de ces deux conceptions radicalement opposées, il ne peut résulter qu'un conflit qui sera tranché au bénéfice du plus fort. Dans les changements qui en découlent il conviendrait de distinguer ceux qui sont dus à une action directe du colonisateur, c'est-à-dire à son intervention en matière foncière, et ceux qui résultent des incidences du développement économique sur les coutumes. Dans le premier cas, il va se déclarer propriétaire éminent des terres en tant que successeur aux droits des chefs locaux auxquels il s'est substitué, il va se déclarer propriétaire des biens vacants et sans maître, il va pousser à l'individualisme agraire en n'accordant sa protection et sa garantie qu'aux propriétés individuelles.

Pour promouvoir le développement économique, l'État français doit avoir la maîtrise des terres, principal moyen de production. Se fondant alors sur les traités passés avec les chefs locaux au cours de la période d'expansion coloniale, il se déclare successeur aux droits de ceux-ci sur les terres. En Afrique occidentale, de telles prétentions ont vu le jour à propos des terres du royaume de Cayor (au Sénégal). Elles étaient fondées sur les arguments selon lesquels le droit de propriété n'existait pas au profit des particuliers. Ceux-ci, à l'égard des souverains locaux auxquels s'était substitué l'État français, étaient dans une situation identique à celle dans laquelle se trouvaient les vassaux du moyen âge par rapport à leurs suzerains. Les individus ne pouvaient être que des détenteurs précaires; ils avaient le domaine utile, et les souverains le domaine éminent. Dès lors l'État français, en succédant à ceux-ci recueillait par là-même le domaine éminent. De ce fait, seule l'administration française pouvait concéder des terres aux particuliers. De telles prétentions étaient à l'origine de multiples mesures administratives, comme cet arrêté de Faidherbe en date du 11 mars 1865 qui stipulait que « les indigènes n'ayant aucun droit de propriété auront, pour régulariser leurs possessions, la faculté de demander des titres réguliers de concessions » (1). Elles avaient l'appui décisif de la jurisprudence (2).

Mais cette thèse qui accorde la propriété éminente à l'État français est insoutenable au double point de vue français et africain. Comment la France, « porteuse » des principes issus de la Révolution française qui s'est faite justement contre les droits féodaux (3) et dont elle affirmait le caractère universel, pouvait-elle recueillir dans d'autres régions soumises à

---

1. Des mesures ont été prises pour organiser le régime des concessions. Citons, à titre d'exemple, le décret du 23 octobre 1904 qui n'eut pas beaucoup de succès, et à propos duquel le gouverneur Merlin devait dire en 1922 : « Je n'ignore pas que les indigènes ont rarement manifesté le désir d'avoir recours à la faculté que leur a laissée sur ce point (demande de concession) le décret de 1904. Je persiste, toutefois, que c'est sur cette base que devrait être constituée la propriété individuelle dans ce pays. » La résistance des Africains s'explique aisément : ils ne peuvent demander à l'État de leur distribuer, à titre de concession, des terres sur lesquelles ils ne lui reconnaissent pas de droit.

2. Cour d'appel de Bordeaux, 24 juin 1903, in *Recueil Dareste*, 1904, III, p. 159. Selon cet arrêt rendu par la Cour d'appel de Bordeaux sur renvoi de la Cour de cassation, seul l'État français peut être considéré comme propriétaire des terres du Sénégal, en succédant aux souverains locaux; dans le même sens, Cour d'appel de l'Afrique occidentale, 8 février, 1er mars 1907, précité; Cour d'appel d'AOF, 16 juillet 1915, in *Dareste*, 1916, III, p. 76.

3. *Cf.* Lucien Martin, *Une politique coloniale; le salut par les colonies*, Paris, 1918.

sa souveraineté des droits féodaux? Ce qui était aboli en France au nom du droit naturel, ne devait-il pas l'être partout où s'exerçait sa souveraineté? A moins que l'on ne soit obligé de voir dans l'affirmation de l'extension du bénéfice de la révolution à toute « la famille française élargie » [1] une de ces pseudo-justifications dont parle M. G. Balandier [2]

Cette thèse qui attribue la propriété des terres à l'État français est surtout insoutenable du point de vue du droit africain. En effet les rapports entre les souverains locaux et leurs sujets n'étaient pas de nature féodale. Ceux-ci ne tenaient pas les terres qu'ils cultivaient de ceux-là, mais de leur appartenance à un groupe. L'assujettissement des hommes à une autorité politique, dans l'ordre social traditionnel négro-africain, n'entraînait pas la perte de leurs droits sur leurs terres. Et dans la mesure où l'on peut parler de féodalité à propos des sociétés négro-africaines précoloniales, il s'agissait alors de féodalité personnelle et non foncière, Les liens de sujétion étaient personnels et non réels. D'autre part les chefs traditionnels n'étaient pas propriétaires des terres; ils avaient seulement sur elles un pouvoir d'administration. Ils étaient « partout considérés comme les symboles de la terre possédée par des groupes ». Comment alors pouvaient-ils transmettre à l'État français qui s'était substitué à eux, un droit de propriété qu'ils n'avaient pas eux-mêmes? Les partisans de cette thèse ont interprété les multiples redevances que les sujets payaient à leurs souverains comme une reconnaissance de droit de propriété de ceux-ci sur les terres. Les redevances étaient d'origine politique ou religieuse et n'avaient aucun rapport avec la terre. Elles ne pouvaient nullement s'analyser en loyer, car, selon l'expression de Hamelin, « il s'agit d'impôt foncier qui ne veut pas signifier que le roi soit propriétaire des terres » [3].

La Grande-Bretagne s'était engagée dans la même voie pour se déclarer propriétaire des terres dans ses colonies d'Afrique occidentale. Il suffit à cet égard de citer le traité de 1861 sur lequel elle s'est fondée pour se déclarer propriétaire des terres de Lagos et de ses environs [4].

---

1. Lucien Martin, *op. cit. Cf.* M. Ellul, *Histoire des institutions*, t. II; Ourliac et De Malafosse, *Droit romain et ancien droit, les biens.*
2. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, p. 33.
3. Hamelin, *Le régime de la propriété en AOF*, in *Penant*, 1909, II, p. 11.
4. *Cf.* T. Olawalé Élias, *Nigerian land law and custom*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957, pp. 6 *sqq.*

Mais le colonisateur ne s'est pas seulement déclaré propriétaire éminent des terres, il affirmait aussi sa vocation à recueillir les biens dits vacants et sans maîtres. C'est ainsi qu'en vertu de l'article 1 du décret du 15 novembre 1935, « en AOF les terres vacantes et sans maître appartiennent à l'État ». Voilà une notion de droit français qui se trouve transposée en Afrique noire. Son application aux biens en Afrique noire suppose que le droit français se soit préalablement substitué aux coutumes négro-africaines. Ce n'est pas le cas, les biens détenus par les indigènes continuent d'être soumis aux coutumes traditionnelles, à moins qu'ils n'aient opté pour la loi française. Or tous les auteurs sont unanimes sur ce point : les coutumes négro-africaines ne connaissent pas la notion de biens vacants et sans maître, surtout en ce qui concerne la terre. Ils ont tous souligné en leur temps, le caractère inconciliable de cette prétention avec l'esprit des coutumes négro-africaines. Ainsi selon M. Delafosse

> si de vastes étendues de terres sont vacantes, aucune n'est sans maître au point de vue indigène; il est donc illégal de la part de l'autorité française de considérer comme domaine de l'État français et d'accorder à des sociétés ou à des particuliers sous forme de concessions des parcelles quelconques de terrain [1].

Toutes ces prétentions inconciliables avec l'esprit des coutumes traditionnelles répondaient à un seul but : le développement économique suppose une certaine stabilité dans l'exploitation des terres, et une certaine liberté laissée à l'exploitant. Dès lors il fallait introduire en Afrique noire la notion de propriété individuelle de la terre. L'État s'appropriant les terres, les redistribuera par voie de concessions. L'individu tenant directement la terre de l'État, celle-ci serait débarrassée de toutes les servitudes dont elle se trouvait grevée au profit des collectivités. Il aurait alors, sur la terre qui lui a été concédée, cette liberté d'action qu'exige le développement économique. A cela il faut ajouter la pression des grandes sociétés concessionnaires qui trouvaient auprès de l'autorité française, cette garantie qu'elles n'étaient pas certaines de trouver auprès des autorités traditionnelles. Pour elles il était plus sûr de traiter avec l'État qui détenait tous les pouvoirs qu'avec ces dernières qui ne jouaient désormais qu'un rôle secondaire. Ainsi en poussant à l'indi-

1. M. Delafosse, *Haut Sénégal, Niger*, in *Civilisations négro-africaines*, p. 98.

vidualisation de la propriété foncière, le colonisateur pensait par là même introduire plus de stabilité dans les exploitations agricoles.

Pour atteindre ce but, il ne va accorder sa protection qu'aux propriétés individuelles. Les indigènes vont avoir libre accès aux livres fonciers. C'était le but du décret du 24 juillet 1906 sur le régime foncier en AOF, complété par le décret du 26 juillet 1932 (1). Ainsi par le jeu de l'immatriculation, les terres détenues selon des principes coutumiers et sur lesquelles ne s'exerçait qu'un simple droit d'usage vont faire l'objet de droit de propriété garanti par la loi française, puisque la terre immatriculée devient le bien exclusif de celui qui est porté sur le livre foncier. Selon M. Chabas

> le droit de propriété foncière étant admis, il faut encore, pour pouvoir tirer profit et crédit de la propriété, que le droit de propriété soit établi de façon incontestable. C'est précisément pour cette raison que le système de l'immatriculation au livre foncier a été institué en Afrique. Ce système donne une plus grande sécurité... En Afrique, deux économies coexistent, une économie de type moderne et une économie de type traditionnel. L'économie de type moderne a besoin de crédit et en conséquence d'un régime foncier qui permette de mobiliser le crédit de la terre. Au contraire l'économie traditionnelle n'a pas de telles préoccupations, elle ne cherche pas à entrer dans le grand circuit des échanges, c'est une économie tribale qui vit sur elle-même et en elle-même. N'ayant pas besoin de crédits extérieurs, sa conception des rapports de l'homme et de la terre n'a pas évolué (2).

Le but évident du colonisateur est de promouvoir la transformation progressive des droits fonciers coutumiers en véritable droit de propriété, le passage des droits collectifs aux droits individuels. Le triomphe de l'individu doit conduire à l'indépendance de la propriété. Le progrès, dans la conception du colonisateur, n'est possible que par cette voie. Il faut préparer les autochtones à ce changement. « L'idée de propriété étant encore peu familière aux indigènes de l'Afrique occidentale, et se réduisant trop souvent à l'idée de jouissance immédiate des fruits du sol, le devoir du colonisateur est de

---

1. Il y a eu une mesure intermédiaire, instituée par le décret du 8 octobre 1925. Aux termes de ce décret, les indigènes auraient la faculté de faire seulement « constater leurs droits ».

2. J. Chabas, *De la transformation des droits fonciers coutumiers en droit de propriété*. in *Annales africaines* 1959, p. 85.

terminer l'évolution de cette idée chez les indigènes en les fixant au sol et en leur facilitant l'accès à la propriété » (1).

Mais, là où l'intervention directe de la puissance coloniale n'a eu que des effets limités, les incidences du développement vont exercer une action décisive. En effet ce ne sont pas tant les mesures d'autorité prises par le colonisateur en matière foncière qui vont provoquer la transformation des droits fonciers coutumiers en droit de propriété que le développement de la production marchande.

En raison de la mission assignée à la colonie dans ses rapports avec la métropole, l'effet le plus important de la colonisation sur les pays d'Afrique occidentale et qui va entraîner des bouleversements profonds dans les rapports entre l'homme et la terre tient à l'essor de la production marchande. C'est dans la transformation progressive de l'économie de subsistance, caractérisée par la faiblesse des échanges en économie de marché, qu'il faut chercher les véritables causes de cette évolution vers l'individualisme agraire. L'économie ouest-africaine traditionnelle ne présentait que très peu d'intérêt pour les métropoles. Pour celles-ci, le but de la colonisation étant avant tout d'ordre économique, il s'agissait au départ, de développer sur les terres coloniales, la culture des produits dont elles avaient besoin pour l'expansion de leurs économies, mais que leurs sols leur refusaient. C'est ce qui explique l'introduction ou l'extension, en Afrique occidentale, de la culture de produits tels que le café, le cacao, le palmier à huile, le cocotier, l'arachide, le coton, le ricin, la banane, etc. bref de produits tropicaux ayant une certaine valeur sur le marché mondial. On passe ainsi de l'économie fermée à l'économie de marché. Cette transformation qui ne s'opère d'ailleurs pas sans heurts, représente pour l'Afrique traditionnelle une véritable révolution dont il convient de souligner les influences sur la famille et sur l'ancienne échelle des valeurs sociales, car c'est dans la transformation de la famille et l'adoption d'une nouvelle échelle de valeurs sociales que se trouvent les causes de modifications des rapports entre l'homme et la terre.

Dans l'ordre social traditionnel, la famille étendue était le principal support de droits portant sur la terre. Celle-ci, avant d'être soumise à l'usage d'un individu, était soumise

1. Circulaire du gouverneur Merlin, 16 janvier 1922, au sujet de la mise en valeur du domaine en AOF, in *Penant*, 1922, III, pp. 175 *sqq*.

à la souveraineté de la famille à laquelle appartenait cet individu; de ce fait il ne pouvait y avoir de droits individuels sans, pour ainsi dire, une souveraineté collective appartenant à un groupement. Celui-ci n'était pas cependant à l'abri des conflits d'intérêts qui surgissaient entre ses différents éléments constitutifs, mais qui n'avaient que des effets très limités à cause des avantages que chacun trouvait dans la cohésion sociale. Ces « discordances » qui n'étaient qu'à l'état latent vont éclater au grand jour à mesure que l'économie traditionnelle en se transformant en économie de marché entraîne une individualisation de plus en plus marquée des fortunes, des patrimoines. Et selon M. Bourjol,

> au sein de cette société gentilice de transition, les forces productrices et les rapports de production qui correspondent à l'apparition des classes sociales et de l'État sont largement développés (agriculture, élevage, commerce) et coexistent avec les anciennes forces productrices (cueillette, chasse et pêche primitives)... Ainsi la *gens* africaine renferme dans son sein les survivances de son passé, mais aussi les germes de son avenir. De cette contradiction permanente entre le passé et l'avenir émerge une forme familiale nouvelle : le ménage [1].

Le développement économique, en faisant apparaître les anciennes contradictions qui s'y trouvent et en en créant de nouvelles, a fait subir à la famille africaine une transformation dans sa structure comme dans ses fondements. Au point de vue morphologique, le passage d'une économie traditionnelle de subsistance, fondée sur la puissance collective, à une économie de marché fondée sur la réussite individuelle, a provoqué l'émergence de la famille réduite à sa plus simple expression. La famille étendue qui était autrefois à la fois unité sociologique, unité juridique et économique [2], en tant que support de droits portant sur la terre disparaît et avec elle, le patrimoine collectif. L'appât du gain, lié à l'introduction d'une économie monétaire dans le milieu traditionnel négro-africain exerce sur la famille tout son effet dissolvant. La réussite personnelle, en l'emportant sur la solidarité sociale, fait apparaître les partages successoraux.

---

1. M. Bourjol, *Essai sur les transformations et l'évolution dialectique de la famille africaine*, de la « gens » au « ménage », in *Revue juridique et politique de l'Union française*, 1957, p. 91.

2. *Cf.* G. Balandier, *Les implications sociales du développement économique*, Paris, PUF, 1962, p. 21.

Entre ces profonds changements sociaux et le développement de la production marchande, les liens sont évidents. En effet, de nos jours, les peuples en « crise » en Afrique occidentale sont ceux qui se livrent aux cultures de rapport. N'est-ce pas ce que constate M. Penant lorsqu'il écrit : « Il est à remarquer que l'extension des cultures de rapport, en particulier le café, propage dans l'esprit des indigènes l'idée de la propriété individuelle. C'est une des manifestations les plus positives qui se produit au contact de l'Européen » (1). Les peuples ouest-africains qui semblent définitivement adopter le nouveau type de famille, sont non seulement ceux qui sont en rapport avec l'Europe depuis longtemps et qui subissent dans certains cas l'influence décisive d'une minorité agissante de colons européens (2), mais encore et surtout ceux qui pratiquent la culture des produits d'exportation. Ce sont, par exemple, les Ouolof du Sénégal, de la région de Kaolak et de Djourbel, avec la culture d'arachide, les Malinké et Soussou de Guinée avec la culture du caféier et du bananier, les Agni, Baoulé de la Côte d'Ivoire, les Ashanti et Fanté du Ghana, les Ewé du Togo, les Fon du Dahomey, les Yorouba de la Nigeria, les Douala du Cameroun avec la culture du caféier, du cacaoyer, etc.

Dans un excellent article qui témoigne d'une profonde connaissance des problèmes africains, M. le professeur Pierre Gourou a montré comment l'extension de la culture du cacaoyer en pays Yorouba, a provoqué de profonds changements non seulement dans la conception de la famille, mais encore dans celle des rapports entre l'homme et la terre (3). En cela il apporte son appui aux constatations déjà faites par certains auteurs anglais, qui ont montré les liens qu'il y a entre la culture du cacao et l'évolution du concept de famille en pays Yorouba (4). Les difficultés qui surgissent

---

1. Penant, *La propriété foncière indigène au Cameroun*, in *Penant*, 1946, II, p. 17.

2. H. Fréchou, *Les plantations européennes, en Côte-d'Ivoire*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1955; Paul Humblot, *L'immigration européenne en Afrique tropicale*, in *Bulletin du comité de l'Afrique française et du comité du Maroc*, nos 4 et 5, 1963; *Le problème des concessions et les problèmes agraires de l'Afrique tropicale et de Madagascar*, in *Marchés coloniaux du monde*, no 404 *sqq.*, 1953.

3. P. Gourou, *Plantations de cacaoyers en pays Yorouba*, un exemple d'expansion économique spontanée, in *Annales économies, sociétés, civilisations*, janvier-février 1960, pp. 60 à 82.

4. *Cf.* R. Galletti, K. D. S. Baldwin, I. O. Dina, *Nigerian cocoa farmers*, an economic survey of Yorouba cocoa farming families, Oxford University Press, 1956.

des nouvelles données de la vie sociale et de l'adoption de l'économie de marché fondée sur la compétition font perdre aux anciens « réseaux de parenté, leur efficacité » et modifient la famille, aussi bien dans ses structures que dans ses fondements. On en arrive à une interprétation restrictive de la notion de parenté et à des changements dans les modes de filiation. Dans l'Afrique traditionnelle, en partant du principe selon lequel « plus on est nombreux, mieux cela vaut », la notion de parenté comportant des droits et obligations juridiquement sanctionnés se prêtait à une interprétation très large (1), car le prestige d'une famille ne se mesurait pas tant à son aisance matérielle qu'à son importance numérique.

De nos jours, la richesse étant un critère déterminant dans « le classement social », la notion de parenté se restreint au point de se confondre avec celle de consanguinité, la filiation directe devient l'élément le plus important dans l'établissement des liens familiaux. Cette évolution de la notion de parenté dans un sens restrictif ne manque pas d'avoir des influences sur les anciens modes de filiation, car la constitution de patrimoines strictement individuels et le souci de réussite personnelle consacrent le triomphe du « père géniteur » sur le chef de famille. De là la tendance chez les peuples à filiation matrilinéaire à passer à la filiation patrilinéaire.

Ceci ne présenterait que très peu d'intérêt pour nous, s'il n'entraînait dans la dévolution successorale des biens un changement considérable. Et certains auteurs comme K. A. Busia (2) et A. Zajaczkowski (3) ont montré les liens existant entre cette évolution vers la filiation patrilinéaire et le développement économique en pays Ashanti. On a relevé la même évolution chez les Agni de la basse Côte d'Ivoire, autre peuple à filiation matrilinéaire. A. Köbben a constaté à ce propos qu'

> on s'efforce souvent d'échapper aux conséquences du système (de filiation matrilinéaire) en favorisant le fils autant qu'il est possible... Le père lui donne, de son vivant, la moitié des plantations de cacao et de café, les donations entre vifs ont de tout temps été autorisées, la deuxième moitié étant destinée à l'héritier légal. Une petite minorité cependant s'engage sur de nouvelles

1. *Cf.* première partie, chapitre II.
2. *Cf.* K. A. Busia, *The position of the chief...*, pp. 125 *sqq.*
3. *Cf.* A. Zajaczkowski, *La famille, le lignage et la communauté villageoise chez les Ashanti de la période de transition*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960, nº 4.

voies et a l'audace de prétendre destiner au fils la totalité des biens. Ce n'est qu'une petite minorité, mais qui vaut la peine d'être prise en considération, car ce sont en général les planteurs les plus importants et les plus modernes qui donnent l'exemple [1].

Au conservatisme de la coutume [2] s'oppose l'évolution des faits due au développement économique et surtout à l'essor de la culture des produits d'exportation. Et pour les Ashanti, « le cacao détruit la parenté et divise le sang » [3]. Pour mettre en échec la règle coutumière de dévolution successorale et pour prévenir les conflits, le partage d'ascendant jouit d'une faveur de plus en plus grande de la part des peuples riches en Afrique occidentale. Il devient chez certains peuples, comme les Ewé du Togo, le mode normal de dévolution successorale. Les réseaux de parenté se resserrent à mesure que les peuples évoluent vers l'individualisme agraire, conséquence du développement de la production marchande. « L'introduction de l'argent, écrit Liversage, a joué un rôle puissant dans l'essor des idées individualistes et dans le passage de la base coutumière à la base contractuelle en ce qui concerne les tenures agraires » [4].

Le rôle de plus en plus important que joue l'argent va provoquer des bouleversements dans la traditionnelle échelle de valeurs sociales. Dans l'ordre social traditionnel, l'importance de l'individu ne dépendait pas tant de ses moyens matériels que de la place qu'occupait sa famille dans la hiérarchie sociale. « Ce n'est pas le fait, écrivait Delafosse, de se livrer individuellement à tel ou tel genre de travail qui anoblit ou avilit, mais bien le fait d'appartenir, par sa naissance, à une collectivité qui dans l'ensemble exerce héréditairement telle ou telle profession » [5]. L'activité personnelle importait peu, l'élément primordial dans le « classement social » tenait au statut du groupe auquel on appartenait. De là la stratification de la société, surtout dans les régions soudanaises et dans le Bénin, en classes sociales distinctes, et l'importance des castes professionnelles endogamiques. Avec le développement économique, les produits de l'activité

1. A. Köbben, *Le planteur noir*, in *Études éburnéennes*, n° 5, 1956, p. 32.
2. *Cf.* Meyer Fortes, *Parenté et mariage chez les Ashanti*, systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique..., pp. 356 *sqq.*
3. *Cf.* K. A. Busia, *The position of the chief...*, p. 127.
4. *Cf.* M. V. Liversage, *Land tenure in the colonies*, Cambridge, 1945.
5. M. Delafosse, *Civilisations négro-africaines*, Paris, 1925, p. 73.

humaine amènent à l'adoption d'une autre échelle de classement social. Le statut du groupe importe peu : ce qui compte, c'est la réussite personnelle.

Ce changement remet en cause les données sociales traditionnelles. Dans l'ancien ordre social, les rapports sociaux s'établissaient sans que les activités humaines vinssent y exercer une influence déterminante. De nos jours, les produits de l'activité humaine déterminent, selon l'expression de M. G. Balandier, des réseaux de relations obéissant à des modes nouveaux : des tensions naissent en raison des modes de production et de distribution des biens, les rapports sociaux s'expriment à une autre échelle et changent de caractère (1). Ce changement d'échelle de valeurs sociales a certaines conséquences qui méritent d'être soulignées. L'importance des produits de l'activité humaine amène à la formation d'une bourgeoisie d'origine agraire. Dans les régions à culture d'exportation, les individus s'opposent aux droits qui grèvent les terres qu'ils cultivent au profit des groupements familiaux. Leur indépendance de plus en plus affirmée à l'égard de la famille étendue doit conduire au fractionnement définitif du patrimoine foncier collectif sur lequel ils n'entendent plus exercer un simple droit d'usage, mais un véritable droit de propriété. La terre n'est plus l'objet d'un droit de souveraineté, mais d'un droit de propriété. Elle devient par là même objet de transactions commerciales. L'appartenance à un groupement familial n'étant plus la condition d'existence de droits individuels sur la terre, on devient propriétaire du moment que l'on a les moyens nécessaires de se procurer des terres. M. A. Zajaczkowski, écrit :

> Chaque année, la valeur de subsistance et la valeur idéologique de la terre diminuaient à mesure qu'augmentait sa valeur comme capital. Ce phénomène fit naître des tendances à une possession individuelle de la terre; des tendances à passer d'une possession lignagère à une possession familiale, puis de celle-ci à la pure et simple propriété (2).

Cette constatation faite à propos des Ashanti est valable pour tous les peuples ouest-africains qui se livrent à la culture des produits de rapport. Ainsi apparaît la valeur marchande

---

1. *Cf.* G. Balandier, *Structures traditionnelles et changements économiques*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960, n° 1.
2. A. Zajaczkowski, *La famille... chez les Ashanti de la période de transition*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960, n° 4.

de la terre. Les régions les plus riches et où la terre se prête à la culture des produits d'exportation deviennent des pôles d'attraction pour les populations des régions les moins favorisées. De là, le salariat en matière agricole. C'est l'origine de ces mouvements de travailleurs saisonniers bien connus en Afrique occidentale (1). C'est le cas des « navétanes » ou « baragnini » (ce qui veut dire « je cherche du travail ») venus des régions soudanaises qui s'engagent par contrat de travail avec les riches propriétaires de plantations d'arachides au Sénégal, c'est aussi celui des Mossi de la Haute-Volta qui sont attirés par les riches régions de la basse Côte-d'Ivoire ou du Ghana et qui deviennent dans la plupart des cas, dans ces milieux étrangers, des gens sans foi ni loi (2).

Pour eux en même temps qu'apparaissent des besoins nouveaux, s'affirme la nécessité d'échapper à l'ordre social traditionnel qui ne correspond plus aux nouvelles données de la vie. En émigrant vers les régions plus riches, ils passent avec les propriétaires de terre ou de plantations des actes juridiques dont certains ne manquent pas d'originalité. C'est le cas par exemple du contrat « dibi-ma-dibi » ou du contrat « aboussan » bien connus en pays Ashanti. Avec le contrat « dibi-ma-dibi » le propriétaire met à la disposition du locataire un terrain en friche lui appartenant. Ce dernier a la charge de le défricher, de le complanter. Le produit semé est laissé au libre choix du preneur, mais d'une manière générale il s'agit de caféier ou de cacaoyer. Il a la faculté de mettre le terrain en valeur, soit en travaillant seul, soit en embauchant des salariés. Tous les frais sont à sa charge. Lorsque la plantation commence à rapporter, le terrain est partagé en deux parties égales entre le locataire et le proprié-

---

1. *Cf.* H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale*, pp. 222 *sqq.; id.* sur *La main-d'œuvre autochtone*, in *Présence africaine*, n° 13, *Travail en Afrique noire*, pp. 124 à 136; Polly Hill, *The migrant cocoa farmers of Southern Ghana*, in *Africa*, 1961, pp. 209 à 230; Elliot P. S. Kinner, *Labour migration and its relationship to socio-cultural change in Mossi society*, in *Africa*, 1960, pp. 375 à 400.

2. N'est-ce pas ce que constate M. G. Balandier, à propos des populations citadines lorsqu'il écrit : « Nous ne devons pas oublier que les villes ne sont pas des sociétés homogènes, qu'elles sont constituées par des éléments tribaux provenant de régions très diverses, qui portent avec eux des coutumes, des traditions différentes et quelquefois antagonistes... Lorsqu'il n'y a pas de possibilité de conciliation entre les coutumes, celles-ci, par une sorte de loi physique élémentaire, s'entre-détruisent les unes les autres, et l'on aboutit, en particulier sur le plan juridique, à un état de quasi vide... et le citadin se trouve en désarroi devant une société qui ne lui présente plus de normes précises, ni système de valeurs, ni système de droit satisfaisants » (*Les modifications dans les structures sociales*, in *Les mardis de Preuves*, Éveil de l'Afrique noire, supplément au n° 88, juin 1958, p. 22.

taire. Le locataire devient ainsi propriétaire de la partie qui lui a été attribuée.

Il s'agit, à l'analyse, d'un bail suivi de vente. Le bail dure jusqu'à ce que la plantation rapporte, le loyer étant le travail fourni par le locataire pour défricher la partie qui reviendra au propriétaire. L'opération suivante est plutôt un acte de vente déguisé (1), le prix de la partie acquise par le locataire étant la plus-value subie par celle du bailleur. Ce contrat présente une autre originalité : il ne dure que tant que le locataire reste dans le pays où se trouve le terrain. S'il le quitte, il est obligé de revendre sa plantation au bailleur qui dispose ainsi d'un droit de préemption. Dans le cas du contrat « aboussan », il s'agit d'une plantation qui rapporte. Le locataire a la charge de l'entretenir et à la récolte le bailleur prend les deux tiers des produits et lui le tiers restant. Le bailleur est tenu de mettre à la disposition du locataire un lopin de terre sur lequel celui-ci cultivera les produits vivriers nécessaires à sa subsistance.

Ainsi le développement de la production marchande transforme les fondements de la tenure foncière. Les droits fonciers ne sont plus d'origine coutumière, mais contractuelle partout où le concept de valeur en capital se substitue progressivement à la valeur idéologique de la terre. De tels changements sont rapides et profonds. Ils ont exigé de leur promoteur une domination totale sur les institutions traditionnelles ouest-africaines.

### 2 — Les changements dans l'ordre politique traditionnel et leurs influences sur les droits fonciers

Les profonds changements qui se sont produits dans l'ordre économique, comme nous avons essayé de le montrer, n'auraient pas été possibles sans une certaine emprise politique. Et il est de la logique même du système colonial de n'opérer que dans un climat de domination. Il est, en effet, nécessaire pour atteindre ses buts, que le colonisateur s'impose à la société colonisée dans sa totalité. De ce fait, les autorités traditionnelles, désignées par les coutumes à exercer le

1. Car pour parfaire l'évolution des droits fonciers vers le véritable droit de propriété, il reste à autoriser l'individu à aliéner la terre qu'il détient; sur ce point les coutumes, en général, opposent une grande résistance à l'évolution.

pouvoir politique, ne peuvent être des partenaires, mais des auxiliaires, dans la mesure où leur maintien se justifie par les besoins de la politique coloniale. Maintenues, elles perdent progressivement leurs assises coutumières, parce qu'elles sont intégrées dans un ordre politico-social nouveau, celui qui est créé par le colonisateur selon ses principes propres et en fonction des buts qu'il poursuit. Pour créer ce nouvel ordre politico-social qui lui permettra de « saisir » la société colonisée dans sa totalité, il va procéder à une réorganisation territoriale, peser de tout son poids sur la désignation des autorités traditionnelles, contrôler celles-ci dans l'exercice de leurs fonctions.

La division de l'ouest africain en plusieurs territoires, consécutive à l'expansion coloniale européenne, n'a pas tenu compte des « frontières » qui existaient entre les unités ethniques ou politiques de la période pré-coloniale (1). Des peuples, relevant d'une même autorité traditionnelle, se sont trouvés du jour au lendemain soumis à deux ou plusieurs autorités coloniales différentes. Ainsi le premier contact direct et permanent de l'Afrique avec l'Europe a entraîné, sur le plan de l'organisation politique et sociale, la désorganisation des anciennes entités politiques. C'est là une première brèche dans l'autorité des chefs traditionnels. En effet il est inconcevable qu'un chef soumis à une puissance coloniale puisse continuer d'exercer son autorité sur une partie de ses sujets soumis à une autre puissance coloniale. Est-il possible d'imaginer qu'un chef, devenu sujet de la couronne britannique, continue de se reconnaître comme souverain à l'égard de certains de ses sujets ayant vocation à citoyenneté française? Ce n'est pas là une hypothèse d'école, et il suffit de se référer aux aspirations à l'unité des Ewé, partagés entre la Gold Coast, colonie britannique, le Togo sous tutelle britannique et le Togo sous tutelle française pour s'en convaincre (2).

---

1. *Cf.* G. Hardy, *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Paris, A. Michel, 1937; Jaunet et Barry, *Histoire de l'Afrique occidentale française*, Paris, Nathan 1948; P. Gaffarel, *Notre expansion coloniale en Afrique de 1870 à nos jours*, Alcan, 1918; S. Crown, *The Berlin West African Conference*, (1884-1885) London, Longmans, 1942.

2. *Cf.* les rapports annuels de la France et de la Grande-Bretagne à l'ONU sur les deux Togo, 1947 à 1958; A. B. Ellis, *The Ewe speaking people*, London, Chapman and Hall, 1890; R. P. H. Kwakume, *Précis d'histoire du peuple ewé*, Lomé, 1948; J. Spieth, *Die Ewe Stämme*, Berlin, D. Reimer, 1906; D. Westermann, *Der Glidyi - Ewe in Togo*, Berlin, 1935; J. C. Pauvert, *L'évolution politique des Ewé*, in *Cahiers d'études africaines*, 1960, n° 2, pp. 161 à 191.

A l'intérieur de ces nouvelles entités issues du partage colonial, il est procédé, pour une meilleure emprise politique sur les sociétés ouest africaines, à la création de nouvelles collectivités territoriales. Dans le système français par exemple, chaque territoire se trouve divisé en cercles placés sous la responsabilité de commandants de cercle relevant directement de l'autorité du gouverneur, représentant la souveraineté française, et chef du territoire. Chaque cercle est découpé à son tour en subdivisions. Dans le système anglais (1), le pays est généralement divisé en districts, ayant chacun à sa tête un district commissioner. Cette création d'unités administratives à l'intérieur de chaque territoire n'a pas tenu compte des assises territoriales des anciennes autorités traditionnelles. En groupant un certain nombre de villages dans un même cercle ou dans un même district, les rapports qui existaient entre eux n'ont guère été pris en considération. En effet, dans l'ordre politique et social traditionnel, il existait des rapports hiérarchiques entre les villages. Les villages nouvellement créés restaient dans la dépendance de ceux dont leurs fondateurs étaient originaires, et ce en remontant jusqu'au village qui a été le premier fondé dans la région considérée. C'est ce dernier, en tant que création de l'ancêtre commun de tout le groupement, qui était au sommet de l'édifice. De tels rapports n'ont pas retenu l'attention de l'administration coloniale. Celle-ci, animée par un souci d'efficacité, a placé à la tête de ces nouvelles unités territoriales les villages qui lui ont paru plus aptes, à cause de leur position géographique et de leur importance économique, à devenir des chefs-lieux de cercle, subdivision ou district. Ainsi des villages dépendants dans l'ordre traditionnel sont devenus de grands centres politiques et administratifs, avec l'avènement de la colonisation. Par là s'est trouvée renversée l'ancienne hiérarchie qui existait entre les chefferies. Cette modification dans leurs assises territoriales a été le première atteinte portée aux autorités traditionnelles dans leurs pouvoir et prestige.

Une fois le pays organisé, divisé selon les principes du colonisateur, celui-ci va se retourner vers les chefs traditionnels pour leur accorder une attention particulière. C'est dans la

1. *Cf.* Lord Hailey, *An african survey*, London, Oxford University Press, éd. 1956. *Id. Native administration in the British African Territories*, London, 1951; F. Lugard, *The dual mandate in British Tropical Africa*, Edinburgh, 1929.

logique même du système colonial. Car, selon M. Delavignette, « il n'y a pas de colonisation sans politique indigène; pas de politique indigène sans commandement territorial et pas de commandement territorial sans chefs indigènes qui servent de rouages entre l'autorité coloniale et la population » (1). L'emprise coloniale exige que les populations indigènes soient, d'une manière étroite ou non, associées à l'administration; et comme l'écrit l'auteur précité, « on ne peut plus séparer les sociétés indigènes de l'administration coloniale territoriale ». Mais la soumission des sociétés indigènes à l'autorité coloniale suppose une adaptation progressive des chefs traditionnels aux nouvelles conditions créées par la politique coloniale (2). L'administration coloniale va porter un intérêt tout particulier à leur désignation avant de préciser leurs attributions qu'elle juge compatibles avec le nouvel ordre politico-social qui s'instaure. En cette matière la politique suivie par le colonisateur change à mesure que son autorité sur les populations indigènes se fait plus certaine.

Les chefs traditionnels étant des autorités coutumières, leur désignation ne peut relever que de la compétence exlusive des coutumes. Selon les régions et les peuples, elle se fait soit par voie héréditaire, soit par voie élective. Et si au départ elle est soumise à l'homologation de l'autorité administrative coloniale, celle-ci n'en apprécie ni l'opportunité, ni la légalité au regard du droit coutumier. La politique coloniale, dans ses premières phases, a été favorable aux chefferies traditionnelles, car il s'agissait « de cultiver l'amitié des souverains du pays de manière à les rendre favorables à la nation française » (3). La meilleure façon de les gagner à la cause du colonisateur est de leur être favorable et de les aider, si besoin en est, à maintenir leur autorité. C'est une démarche préalable à la soumission des populations à l'autorité coloniale. Dès lors « au début de la pénétration européenne en Afrique noire, écrit M. A. P. Robert, les pionniers de l'expansion française avaient pour consigne de laisser aux chefs acquis à leur cause leur influence, et de les aider à l'occasion pour étendre celle-ci sur les populations nouvellement gagnées » (4). Mais, à mesure que son emprise sur les

1. Delavignette, *Service africain*, 1946, p. 121.
2. *Cf.* L. P. Mair, *Native policies in Africa*, London, Routledge, 1936.
3. A. P. Robert, *La question des chefferies traditionnelles*, in *Revue juridique et politique de l'Union française*, 1957, p. 152.
4. A. P. Robert, *op. cit.*, p. 161.

populations indigènes devient plus solide et que sa présence même n'est plus mise en cause par des troubles, la *pax britannica* ou la *pax gallica* étant définitivement établies sur ces terres lointaines — la puissance coloniale va porter un intérêt particulier à la désignation des chefs traditionnels. Certes cette désignation continue de relever de la compétence exclusive de la coutume, mais désormais les conditions requises par celle-ci vont compter beaucoup moins que l'intérêt que présente le candidat pour la politique coloniale. Et sans expressément écarter les règles coutumières en la matière, le choix de l'administration va se substituer à celui de la coutume. Progressivement on passe de l'homologation du choix fait par les organes coutumiers à la suggestion de candidature. L'administration coloniale « suggère » la candidature de ceux qu'elle croit les plus aptes, selon ses critères à elle, à être investis de l'autorité de chef (1).

Dans certains cas, elle impose purement et simplement son candidat. C'est alors le « chef de paille » (2) ou *yovo-fio* (expression employée par les Ewé pour désigner les chefs qui doivent leur position au soutien de l'administration coloniale). Cette politique de substitution de l'autorité coloniale à la coutume dans la désignation des chefs va connaître une faveur particulière avec l'éveil politique des peuples ouest africains. Ce qui n'était qu'une pratique occasionnelle va devenir un principe de la politique coloniale. Ainsi les chefs, dans beaucoup de cas, sont devenus des agents de la politique d'une autorité étrangère. Au principe de la légitimité au regard des coutumes, l'administration coloniale va préférer celui de la docilité dans leur désignation. Quand le maintien de l'ordre et de la paix l'exige, n'est pas chef celui qui est appelé à cette fonction par la coutume, mais celui qui présente pour l'administration des garanties de loyauté! C'est une constante de la politique coloniale à l'égard des institutions traditionnelles. K. A. Busia nous apprend comment, après la guerre de 1900 entre les Ashanti et les Anglais, l'administration coloniale britannique a investi de l'autorité

1. Souvent le vrai chef continue de gouverner par personnes interposées. C'est ce que dit B. Holas lorsqu'il écrit : « ... un chef imposé par l'administration et assimilé à un fonctionnaire d'État se voit souvent astreint au seul rôle de représentant, alors qu'il obéit en fait à une personnalité reconnue par la population pour le vrai dirigeant et peu visible pour l'étranger, qui est le plus souvent un ancien chef de groupe destitué par l'autorité administrative... » *Changements sociaux en Côte-d'Ivoire*, Paris, PUF, 1961, p. 37.

2. *Cf.* Delavignette, *Service africain.*

de chef des individus qui ne pouvaient y prétendre au regard des coutumes ashanti, mais qui avaient donné toute la mesure de leur loyauté à l'égard de la Couronne britannique (1). Comment, ainsi compromis et réduits au rang de « simples créatures » d'une autorité étrangère, très peu respectueuse des coutumes quand ses intérêts sont en jeu, ces chefs peuvent-ils maintenir leur autorité sur leurs sujets et veiller à la stricte application des coutumes?

Qu'il doive sa position à la coutume ou non, le chef, aux yeux de la nation colonisatrice, n'est qu'un instrument. Il est l'instrument de sa politique avant que d'être le représentant d'un peuple, l'incarnation d'une tradition. « Ils (les chefs) n'ont aucun pouvoir propre d'aucune espèce : car il n'y a pas deux autorités dans le cercle, l'autorité française et l'autorité indigène, il n'y en a qu'une : seul le commandant de cercle commande, seul il est responsable, le chef indigène n'est qu'un instrument, un « auxiliaire » (2). De ce fait, sans avoir une compétence déléguée, puisqu'ils tiennent leur autorité de la coutume et non de la puissance coloniale, les chefs, dans l'exercice de leur fonction, sont soumis à une étroite tutelle de l'administration coloniale. C'est la conséquence normale de ce qu'il conviendrait d'appeler la perte de souveraineté subie par les pouvoirs politiques traditionnels. Dans le cadre du système colonial, il ne saurait y avoir de concurrence de souveraineté. Il n'y a de souveraineté concevable que celle de la nation colonisatrice. De ce fait, dans tous les domaines, l'intervention du pouvoir colonial découle de la logique même du système. Ainsi les chefs traditionnels, tout en devant leur position aux dispositions coutumières vont être limités dans l'exercice de leurs fonctions. Si en droit ils ne sont pas des organes de l'administration coloniale, bien que les tribunaux aient souvent pris position pour l'opinion contraire (3), en fait dans le cadre de leurs attributions ils

---

1. K. A. Busia, *The position of the chief...*, pp. 105 *sqq.*
2. Circulaire van Vollenhoven du 15 août 1917, citée par J. J. Villandre, *Des chefferies traditionnelles*, thèse Paris, 1950.
3. Comme le prouve cet arrêt de la Cour d'appel d'Abidjan, du 9 février 1953, qui a condamné pour usurpation de fonction un Togolais qui se faisait passer pour un chef de canton, parce que investi par la coutume, mais en dehors de toute intervention de l'autorité administrative. Selon cet arrêt, « le statut administratif se surajoute au statut coutumier et s'en distingue pour faire de ce citoyen un membre de l'administration; il (le chef) est reconnu et, par conséquent, nommé au sens du droit public, par un mode de désignation semblable à celui des autres fonctionnaires des cadres locaux... ».

participent à la souveraineté du colonisateur, la seule qui existe désormais. Par ce biais ils deviennent les agents de l'autorité administrative coloniale et leur autorité ne peut se maintenir que dans la mesure où, dans ses manifestations, elle est compatible avec la politique de celle-ci. Coutumièrement investis de l'autorité, ils deviennent dans l'exercice de leurs fonctions les agents d'une politique élaborée en dehors d'eux. Disposant dans l'ordre traditionnel d'une plénitude de compétence, dans l'ordre colonial leurs domaines d'intervention se trouvent considérablement limités. Et même dans le cadre des attributions qui leur sont reconnues, leurs décisions sont appréciées au double point de vue de la coutume et de la législation coloniale. Par cette voie, l'administration coloniale substitue son autorité à celle des chefs traditionnels. Ceux-ci, du rôle de partenaires, dont il fallait cultiver l'amitié, passent à celui d'auxiliaires, puis à celui de subordonnés. En leur assignant la mission d'intermédiaires entre l'autorité coloniale et les populations indigènes, la puissance coloniale ne voit en eux qu'un instrument de sa politique. Voilà une des principales causes de la ruine de leur prestige et pouvoir [1].

Considérés comme les instruments de la politique d'une autorité étrangère, les chefs se trouvent intégrés dans le nouvel ordre politico-social créé par celle-ci. Ce nouvel ordre se caractérise par la ruine des anciennes unités politiques. Ces dernières perdent de leur relative homogénéité par l'infiltration en leur sein d'éléments étrangers. Les mouvements de population consécutifs au développement économique ont favorisé la désertion des milieux coutumiers. Les individus, en devenant salariés par nécessité après l'avoir été par contrainte [2] se détachent, à la recherche d'un travail rémunérateur, de leurs milieux traditionnels et se soustraient par là même à l'autorité des chefs. En s'intégrant dans un milieu qui n'est pas le leur, ils ne peuvent se voir appliquer des coutumes dont ils ne relèvent pas. Dans ces milieux étrangers, ils vivent dans un vide juridique jusqu'à ce qu'ils

1. *Cf.* L. P. Mair, *African chiefs to day*, in *Africa*, juillet 1957; Tager, *African chief under european rule*, in *Africa*, 1951; K. A. Busia, *op. cit.*, en particulier le chapitre VI British rule and the chief; Delavignette, *Service africain*, précité; J. J. Villandre, *Les chefferies traditionnelles*: A. P. Robert, *La question des chefferies traditionnelles*, précités; F. J. Amon d'Aby, *Le problème des chefferies traditionnelles en Côte-d'Ivoire*, Abidjan 1958.

2. *Cf.* G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, p. 256.

perçoivent, quand ils constituent une minorité homogène importante, la nécessité de se donner un chef. En remédiant ainsi au vide juridique dans lequel ils vivent, ils affirment en même temps l'incompétence à leur égard du chef du milieu qui les a accueillis.

Ce phénomène de regroupement et de reconstitution de la hiérarchie en milieu étranger est un des traits marquants des changements sociaux qui se produisent de nos jours en Afrique occidentale. La meilleure illustration de ce phénomène nous est donnée par les minorités de Haoussa, originaires des provinces du nord du Nigeria et du Niger qui, partout où ils trouvent, se regroupent pour se donner un chef. Ainsi dans les anciennes unités politiques se constituent d'importantes minorités souvent influentes dans les transactions commerciales; c'est le cas des Haoussa dans les pays du Bénin, qui échappent à l'autorité des chefs traditionnels.

D'autre part, dans le cadre de la politique coloniale française, la possibilité d'accession à la citoyenneté française a offert à l'individu la faculté de se soustraire à la compétence de la coutume, donc à l'autorité des chefs [1]. A cela il faut ajouter l'attitude des jeunes générations, souvent instruites, à l'égard des chefs traditionnels, qui ne voient en ceux-ci que la survivance du passé africain, mais qui n'entendent plus se soumettre à leur autorité, le degré d'évolution d'un colonisé se mesurant à la distance qui le sépare d'un représentant de la société coloniale.

Plus l'emprise coloniale est totale, plus les institutions traditionnelles perdent de leur valeur. Il y a évolution en raison inverse. Et comme dit K. A. Busia,

> l'index du succès de l'administration est l'index de la diminution de l'autorité du chef sur ses sujets. Étant donné que ceux-ci considèrent le chef de district (district commissioner) comme le protecteur de leurs intérêts, ils lui portent les plaintes qu'ils auraient normalement dû porter au chef. Sous l'administration britannique, le chef est devenu une autorité subordonnée [2].

Dans la dégradation des institutions traditionnelles, le développement économique et avec lui, l'apparition d'une nouvelle hiérarchie sociale dans laquelle le critère le plus

---

1. *Cf.* Anani Santos, *L'option des indigènes en faveur de l'application de la loi française en AOF et au Togo*, thèse Paris 1943; Doyen Camerlynck, *La renonciation au statut personnel*, in *Revue juridique et politique de l'Union française*, n° 2, 1949.
2. K. A. Busia, *The position of the chief...*, p. 110.

important tient à la réussite matérielle, a joué un rôle déterminant. Les anciennes causes de prestige tenant à la naissance surtout disparaissent. La formation d'une bourgeoisie d'origine terrienne, consécutive à l'introduction en Afrique de l'économie monétaire, renverse l'ancienne échelle de valeurs sociales. Ce renversement ne se fait d'ailleurs pas sans heurts, entre les jeunes soucieux de réussite personnelle et matérielle, très peu respectueux des coutumes, et les vieux souvent incapables d'opérer cette reconversion spirituelle qui leur eût permis de s'adapter au rythme de l'évolution.

Impatients de voir se réaliser dans l'immédiat, même au prix de désintégration de leurs cellules sociales traditionnelles, leurs propres aspirations politiques, les jeunes individus désolidarisés se heurtent évidemment à un refus farouche des anciens. Il est compréhensible que la vieille génération, se considérant responsable du patrimoine tribal, se montre soucieuse de sauvegarder l'ordre social hérité des aïeux, un ordre à l'origine autocratique, en pensant garantir l'intégrité de la collectivité. Le maintien de ce qui pourrait être défini comme le statu quo politique constitue en effet l'enjeu principal de la controverse opposant les deux générations [1].

Les chefs, en perdant leur prestige et leur autorité ne peuvent plus maintenir l'intégrité du patrimoine foncier collectif. Les jeunes générations, consciemment ou inconsciemment, sont des apprentis capitalistes travaillant à la consolidation de la propriété foncière individuelle, héritée du système colonial. Par là elles sont promotrices de profondes transformations, dans lesquelles les modifications dans l'ordre traditionnel du sacré ont joué un rôle qu'il conviendrait de mettre en évidence.

### 3 — Changements dans l'ordre religieux

Le phénomène colonial saisit la société colonisée dans sa totalité. L'emprise coloniale ne s'impose pas dans le seul domaine matériel, elle intervient aussi dans l'ordre spirituel. Et, pour René Maunier, « l'impérialisme spirituel, l'impérialisme religieux, tel est l'aspect premier de tout impérialisme

---

1. B. Holas, *Changements sociaux en Côte-d'Ivoire*, Paris, PUF 1961, p. 30; A. Köbben, *Le planteur noir*, in *Études éburnéennes*, 1956, n° 5.

colonial... C'est dans la religion qu'il nous faudra, écrit-il, chercher le génie des premiers conquérants » (1). La civilisation occidentale en ne concevant le progrès que par la diffusion de ses propres valeurs ne se propose pas seulement d'enseigner aux peuples auxquels elle s'impose la voie du progrès matériel, mais aussi celle du salut. Ainsi la colonisation de l'Afrique noire qui a été le fait de puissances occidentales a atteint les peuples dans leur vie aussi bien matérielle que spirituelle. Les nations coloniales en proposant directement ou indirectement à l'Africain de se convertir en un des leurs, lui demandent de profonds changements dont il est souvent difficile de préciser la portée.

Avant d'aller plus loin dans l'analyse de ces changements intervenus dans le domaine religieux, quelques précisions s'imposent. D'abord l'introduction, en Afrique occidentale, d'idées nouvelles, d'autres conceptions de la vie, n'a pas seulement été le fait des puissances coloniales. Au prosélytisme des religions chrétiennes lié à l'expansion coloniale, il faut ajouter celui de l'Islam (2), favorisé par les contacts séculaires entre l'Afrique noire et le monde arabe. D'autre part ces religions étrangères avant d'avoir prise sur les sociétés négro-africaines et de provoquer de profonds changements au niveau de leurs institutions, vont se heurter aux religions traditionnelles auxquelles ces peuples restent très attachés. Elles ne sont pas, en effet, introduites dans des milieux caractérisés par un vide spirituel. Leur rencontre avec les religions traditionnelles propose à l'Africain un pénible dilemme ». On sent, écrit B. Holas, que deux forces se trouvent en opposition idéologique, ici comme partout où le contact déroutant avec une civilisation étrangère, matériellement plus avancée, propose à l'Africain le dilemme classique : d'un côté volonté d'accepter les avantages offerts, et de l'autre refus d'en payer le prix jugé exagéré... car en vérité, il n'en va de rien moins que d'un abandon partiel ou total des habitudes millénaires » (3). C'est dans le domaine spirituel que l'acculturation résultant de la mise en contact

1. R. Maunier, *Sociologie coloniale*, Paris, Domat-Montchrestien, t. II, p. 37.
2. *Cf.* Paul Marty, *L'Islam en Mauritanie et au Sénégal*, Paris, E. Leroux, 1915-1916; *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, Paris, E. Leroux, 1918-1920, (4 vol.); *L'Islam en Guinée*, Paris, E. Leroux, 1921; *Études sur l'Islam en Côte-d'Ivoire*, E. Leroux, 1922; *Études sur l'Islam au Dahomey*, Paris, E. Leroux. 1926, A. Gouilly; *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris, Larose, 1952,
3. B. Holas, *Changements sociaux en Côte-d'Ivoire*, Paris, PUF, 1961.

de sociétés à cultures différentes présente les aspects les plus originaux. Les religions nouvelles en Afrique occidentale ont fait l'objet d'une réinterprétation de la part des peuples auxquels elles s'offrent. Ceux-ci, avant de pouvoir les accepter telles qu'elles sont, ont essayé de trouver entre elles et les religions traditionnelles des éléments de conciliation. On emprunte aux premières certains de leurs traits pour les introduire dans les secondes. Il en résulte des cultes syncrétiques, et le syncrétisme qui, selon nous, est l'expression d'un conflit intérieur paraît être une étape dans l'acculturation religieuse. C'est ainsi que l'introduction de l'Islam en Afrique occidentale a donné naissance à certaines sectes dont la doctrine est le Coran réinterprété et réadapté à l'état d'esprit et aux conditions de vie des Africains. C'est la secte des Mourides fondée par Amadou Bamba au Sénégal, c'est aussi la secte des Hamallistes au Mali [1]; si les adeptes de la première prêchent la sanctification par le travail agricole et que leur conviction se présente, selon l'expression de M. H. Deschamps comme une revanche des agriculteurs noirs sur la fameuse parole du chamelier prophète, « le déshonneur entre dans une maison avec la charrue », ceux de la seconde, sont des réformateurs visant à épurer l'Islam et surtout à en simplifier la pratique [2]. Ces phénomènes de réinterprétation se retrouvent aussi au niveau des religions chrétiennes : c'est le harrisme (du nom du fondateur : Wade Harris, prophète d'origine libérienne) au golfe de Guinée qui a fait de multiples adeptes en Côte-d'Ivoire [3]. Il s'agit d'une doctrine de rénovation religieuse et morale en partant des valeurs spirituelles authentiquement nègres; c'est aussi le cas du Goro-Vaudou dans certains pays du Bénin comme le Togo et le Ghana, qui, pour rénover les cultes traditionnels et les épurer de certaines pratiques, emprunte aux religions chrétiennes certains rites, commandements et symboles [4].

---

1. *Cf.* P. Marty, *Les Mourides d'Amadou Bamba*, Paris, Leroux, 1913; A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française;* H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire,* Paris, PUF, 1954.

2. H. Deschamps, *op. cit.*, p. 97.

3. Selon G. Joseph, ce culte a touché jusqu'à 120 000 personnes; *Côte-d'Ivoire*, Paris, 1944; *cf.* B. Holas, *Bref aperçu sur les principaux cultes syncrétiques de la basse Côte-d'Ivoire,* in *Africa*, janvier 1954; G. Balandier et P. Mercier, *Les pêcheurs Lebou,* in *Études sénégalaises,* 1962.

4. Tous ces cultes expriment un état de « crise spirituelle » résultant de la domination étrangère, et se retrouvent sous d'autres formes dans d'autres régions d'Afrique; *cf.* G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* pp. 417 à 486.

Sous ces réserves, les religions nouvelles ont provoqué le recul des croyances traditionnelles. « En apprenant les concepts chrétiens, dit M. R. Bastide on entre par là même à l'intérieur de la logique occidentale ». Le nègre chrétien n'est rien d'autre que celui qui accepte la civilisation occidentale dans sa totalité. Le christianisme implique pour l'Africain une rupture totale avec la coutume. D'abord, par sa condamnation systématique des cultes de la nature — car les religions africaines sont avant tout expression de la sympathie entre l'homme et son milieu environnant — il a considérablement réduit le domaine traditionnel du sacré. Les choses perdent de leur signification ontologique pour n'apparaître désormais que dans leur utilité pratique. Le christianisme n'a pas seulement contribué aux modifications que subit l'ordre du sacré, il a proposé une autre conception des rapports sociaux. D'abord en enseignant qu'il ne saurait y avoir de sacré dans le cadre du temporel, il enlève par là même aux chefs traditionnels une de leurs principales sources de prestige et d'autorité (1). K. A. Busia a montré comment la conversion des Ashanti au christianisme a considérablement réduit l'autorité des chefs traditionnels (2). Car, dans l'ordre traditionnel, « père de son peuple », le roi est aussi le détenteur de tous les grands moyens existentiels : c'est entre ses mains que les ancêtres et Dieu lui-même ont déposé les moyens vitaux; et puisqu'il représente et prolonge les ancêtres et Dieu lui-même, son pouvoir a un caractère religieux (3). D'autre part, son caractère universel s'oppose aux particularismes des cultes familiaux. Puisqu'il n'y a, dans le christianisme de culte possible et valable que celui rendu à Dieu, le culte des ancêtres, une des bases de l'unité de la famille négro-africaine, ne peut se concilier avec les préceptes chrétiens. Ceux-ci commandent à une transformation profonde de la notion même de famille. A la famille africaine, composée d'éléments divers entre lesquels de puissants liens de solidarité sont maintenus par le culte des ancêtres, qui exige dans une certaine mesure la soumission à l'ordre établi et fondée sur le mariage polygamique, s'oppose la famille chrétienne, faite de liens entre parents de descendance directe, et fondée sur

1. *Cf.* P. C. Llyod, *Sacred kinship and government among the Yorouba*, in *Africa*, 1960, pp. 221 à 238.
2. K. A. Busia, *The position of the chief...*, pp. 133 *sqq.*
3. Abbé Vincent Mulago, *Dialectique existentielle des Bantu et sacramentalisme*, in *Aspects de la culture noire*, pp. 163 et 164.

le mariage monogamique. Entre les deux conceptions la rupture est totale. Et selon Delafosse,

l'expérience montre que le culte familial disparaît plus vite et plus totalement chez les nègres chrétiens que chez les nègres musulmans et que les premiers font de plus rapides progrès dans la perte du sentiment de la famille, tel du moins qu'il existait chez leurs ancêtres, et dans l'adoption de conceptions individualistes (1).

Les missions chrétiennes ont été particulièrement actives dans le passage de la filiation matrilinéaire à la filiation patrilinéaire en Afrique occidentale, en raison même de la responsabilité, selon la morale chrétienne, qui incombe au père dans l'éducation de ses enfants. Entre la conception africaine du mariage, cause et expression de liens qui s'établissent non seulement entre deux individus, mais deux groupes sociaux, et la conception chrétienne du mariage, qui est uniquement rencontre de deux volontés individuelles, il ne peut y avoir d'éléments de rapprochement. En Afrique

le mariage n'est pas le fait d'un jeune homme et d'une jeune fille seulement : toutes les deux familles y sont engagées. Les jeunes gens qui se marient consentent à vivre ensemble en tant que membres de deux familles, de deux clans et de ce chef, leur acte devient un acte communautaire et social (2).

Selon les coutumes négro-africaines, le mariage est le mode d'extension d'une famille préexistante, alors que, selon la conception chrétienne, il est la base d'une nouvelle famille. Enfin, le christianisme substitue la primauté de l'individu à celle de sa collectivité.

Ainsi, entre les religions chrétiennes et les religions négro-africaines, il ne peut y avoir de conciliation. L'acceptation de préceptes chrétiens suppose de la part de l'Africain, l'abandon total des concepts religieux traditionnels, qui ne va pas sans un certain reniement de soi. Et les cultes syncrétiques issus de la rencontre entre le christianisme et les croyances traditionnelles sont l'expression de conflits intérieurs dus à l'opposition idéologique de deux forces. Car « la conversion au message chrétien ne compte que dans la mesure où elle est une réponse de l'homme entier » (3).

---

1. M. Delafosse, *Les Nègres*, Paris, Rieder, 1927.
2. Abbé Vinvent Mulago, *op. cit.*, pp. 161 et 162.
3. Abbé Vincent Mulago, *op. cit.*, p. 169.

Au dogmatisme chrétien qui met l'Africain devant un pénible dilemme et l'empêche souvent, quand il s'ouvre au christianisme d'être autre chose qu'un être hybride, partagé entre la force de la tradition qui s'impose à lui dans le milieu même où il vit et la foi chrétienne qui appelle en lui des changements profonds, le Nègre préfère souvent la malléabilité de l'Islam, plus proche de ses croyances par certains de ses aspects et pratiques. Et selon A. Gouilly, le succès de l'Islam en Afrique occidentale est dû au fait qu'

il peut proposer à l'Africain une explication de l'Univers à la fois peu différente et plus accessible que la sienne propre. Sa règle morale, en particulier sur la question sexuelle, est compatible avec les conceptions animistes. L'adhésion au christianisme au contraire ne peut être définitive que si elle est complète et, dans ce cas, le fidèle se voit arraché aux façons de vivre, de penser et de sentir qui lui sont familières. Il doit parfois consentir à des renoncements cruels, choisir sous des pressions violentes entre la religion de l'homme blanc et la coutume ancestrale. Pendant ce temps l'Islam propagé par des hommes de sa race, de son clan, leur offre tous les accommodements, toutes les transitions. D'un côté, la porte étroite et le chemin resserré de l'Évangile, de l'autre la voie large et facile du Coran (1).

A l'action des religions étrangères sur les coutumes, il faut ajouter celle de l'enseignement. Le progrès de l'enseignement est dans bien des cas lié à l'action des missions chrétiennes. Il en est ainsi dans les pays du Bénin et en particulier dans les pays d'expression anglaise comme la Nigeria et le Ghana où la scolarisation a été principalement l'œuvre des missionnaires. Le progrès de la scolarisation est lié à celui de l'évangélisation. En Afrique occidentale, les pays qui connaissent les plus forts pourcentages de chrétiens, comme par exemple le Cameroun, le Dahomey, le Togo et le Ghana, sont ceux où le taux de scolarisation est le plus élevé. L'éducation scolaire permet la compréhension des concepts chrétiens et ceux-ci ouvrent la voie à l'adoption d'une autre civilisation : la

1. A. Gouilly, *L'Islam dans l'AOF*, Paris, Larose, 1952; dans le même sens. G. Balandier, selon qui la situation inégale des religions chrétiennes et de l'Islam en Afrique s'explique par le fait que « le second ne s'est pas diffusé avec des exigences aussi radicales (que celles des premières)... il a permis le maintien de comportements fondamentaux; il laisse, au delà du minimum d'adhésion sans lequel il ne saurait plus être, une grande liberté d'assimilation. D'un autre côté l'Islam n'entre pas en conflit avec les éléments fondant l'organisation sociale » (*Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, p. 484).

civilisation occidentale. Le nègre lettré et chrétien est un être profondément transformé.

Les religions étrangères qui se proposent à l'Africain n'ont pas de rapports directs avec les droits fonciers. Mais, dans la mesure où elles lui offrent un autre type de civilisation, fondamentalement différente des civilisations négro-africaines, elles modifient les rapports entre l'homme et la terre. En effet, les droits fonciers sont l'expression parfaite des civilisations négro-africaines. Ils traduisent d'abord les rapports entre l'homme et les choses qui, selon l'usage auquel ils se prêtent et leur degré de participation à l'Être suprême, ont une signification ontologique particulière. Parmi ces choses la terre occupe une place spéciale, parce qu'elle est source de vie et se prête aux hommes plus qu'elle ne se soumet à leur domination. Les rites agraires ne peuvent s'interpréter autrement que comme une démarche auprès de cette terre nourricière à laquelle l'homme doit sa vie et sa survie dans cette Afrique tropicale, où la lutte contre la misère et la faim est hélas! une réalité quotidienne. Les religions chrétiennes, en restreignant le champ du sacré, ont profondément altéré les rapports entre l'homme et la terre. Ceux-ci deviennent spécifiquement juridiques et économiques. Ce ne sont que des liens qu'impliquent l'usage ou la possession d'une chose considérée dans sa simple matérialité. La terre, selon les coutumes traditionnelles, est le symbole de l'unité et de la continuité de groupements sociaux à l'intérieur desquels l'individu n'est pas une substance indépendante, mais un être participant à une réelle interdépendance ontologique [1]. Le « désencadrement » de l'individu provoqué par le christianisme qui affirme la primauté de l'individu a fait perdre à la terre son rôle de symbole d'unité sociale. Ainsi les profondes transformations qui ont opéré dans l'ordre du sacré et dans la conception même de la famille et des rapports sociaux ont amené les hommes à concevoir autrement leurs rapports avec la terre. C'est en devenant un simple bien matériel que la terre est devenue objet d'un véritable droit de propriété.

Dans ces transformations, l'élément religieux a joué un rôle déterminant. Le changement de religion est une véritable révolution intérieure.

---

1. R. P. Tempels, *Philosophie bantoue*, Paris, *Présence africaine*, 1949.

L'influence de la religion, sociologiquement parlant, est donc double : intégration positive ou cohésive, et influence négative, destructive et désintégrante. Toute nouvelle foi crée un monde nouveau dans lequel les anciennes conceptions et les vieilles institutions peuvent perdre leur signification et leur raison d'être. Les données naturelles et historiques sont en passe de se trouver révoquées et un nouvel ordre de choses remplace l'ancien (1).

1. J. Wach, *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.

# CONCLUSION

Le régime juridique de la terre dont nous avons essayé de souligner l'originalité est en rapport avec les structures sociales propres aux peuples ouest-africains, le niveau de développement économique atteint par ceux-ci et enfin leur conception même des rapports entre l'homme et les choses dont il a l'usage. En harmonie avec les structures sociales traditionnelles caractérisées par l'esprit communautaire, la terre est un bien appartenant à des collectivités. Avant que d'être l'objet de leurs droits, elle est l'expression de leur unité et de leur continuité. Celles-ci exercent sur elle beaucoup plus un droit de souveraineté qu'un droit de propriété au sens classique du terme.

Il en résulte que, pour y exercer des droits individuels, il faut nécessairement appartenir à une collectivité, participer en quelques sorte à sa souveraineté. L'individu n'a donc de droits portant sur la terre qu'autant qu'il se rattache à un groupement.

Mais, dans ces sociétés négro-africaines faites de hiérarchie et de rapport de sujétion, le statut de l'individu influe sur les prérogatives qu'il exerce sur la terre. Celles-ci sont grevées de droits et de servitudes qui traduisent le rang social de leurs titulaires. Les liens de sujétion dans lesquels se trouve l'individu et qui entravent forcément sa liberté d'action ne sont pas d'origine contractuelle, mais coutumière et n'affectent pas le régime juridique de la terre elle-même. Car c'est la première occupation qui justifie la souveraineté que les diverses collectivités exercent sur leurs terres et qui s'impose *erga omnes*. Même quand les hommes perdent leur liberté par suite d'une domination étrangère, ils continuent d'être les seuls maîtres de leurs terres qui restent libres. C'est un trait dominant des coutumes ouest-africaines que la conquête ne met en cause que les hommes et n'entraîne pas la perte de leurs droits fonciers, parce que la terre est un bien inaliénable dont l'inaliénabilité s'impose non seulement à ceux qui la

détiennent, mais aussi aux conquérants. Les chefs n'y ont pas plus de droit que les autres membres de la collectivité, ils sont seulement le symbole de la terre possédée par des groupements. La terre est donc un bien collectif et inaliénable placé sous l'autorité d'un chef qui ne peut y faire que des actes d'administration et non de disposition.

Ces traits caractéristiques des droits fonciers correspondent aux nécessités d'une économie fermée caractérisée par la faiblesse des moyens de production. Dans cette économie de subsistance à faible ouverture sur l'extérieur, l'action collective est une nécessité de survie. Et les sociétés ouest-africaines se sont organisées en fonction de cet impératif. Le travail agricole est un travail essentiellement collectif, dont l'exécution suppose des phases diverses et complexes qui ont amené à une spécialisation fonctionnelle à l'intérieur des collectivités en fonction de l'âge et du sexe. Les fraternités d'âge par exemple sont la meilleure expression de cette solidarité sociale imposée par une économie dont les structures mêmes ne permettent pas l'individualisation des fortunes.

Enfin il convient de souligner que les droits fonciers ne sont pas seulement en rapport avec les structures sociales et la nature de l'économie traditionnelle ouest-africaine. Ils portent aussi la marque de ce que la terre suggère aux hommes. Celle-ci, pour bien des peuples ouest-africains, n'est pas un simple bien matériel; avant que d'être source de richesse, elle est source de vie. Et son degré de participation à l'Être suprême la place au dessus des hommes; à ceux-ci elle se prête mais ne se soumet pas. Ainsi les rapports entre l'homme et la terre n'impliquent pas seulement des liens juridiques; car la terre, au delà des transactions auxquelles elle peut donner lieu, a une signification ontologique.

Les changements intervenus dans l'ordre politico-social, la transformation de l'économie de subsistance en économie de marché, le recul des croyances traditionnelles ont forcément entraîné l'évolution de la condition juridique de la terre. Celle-ci cesse d'être l'objet d'un droit de souveraineté d'un groupe pour devenir l'objet de véritable droit de propriété. Mais il a fallu préciser que cette évolution vers le droit de propriété est favorisée par certains facteurs inhérents aux coutumes elles-mêmes. Dans ce sens nous avons souligné les discordances qui surgissent dans l'ordre politico-social traditionnel et qui entraînent l'évolution des systèmes juridiques, car même une société « en tête à tête » avec soi

comporte ses propres facteurs d'évolution. C'est le principe de la causalité interne de la transformation des sociétés et de leurs institutions. Ainsi dans les coutumes foncières traditionnelles, sous l'action de certains facteurs, il s'est avéré nécessaire d'admettre certaines pratiques, telles que les attributions préférentielles ou l'occupation prolongée, dont la généralisation a préparé le terrain aux facteurs externes d'évolution vers le droit de propriété. Mais ce qui n'était que tendance, exception, est devenu une véritable force d'évolution à mesure que l'action de ces facteurs externes se fait plus décisive. Et si les droits fonciers comportaient déjà certains éléments favorables à leur transformation en droit de propriété, celle-ci est surtout le fait du contact de l'Afrique noire avec l'Europe, le fait de l'expansion coloniale européenne.

En effet ce contact entre l'Europe et l'Afrique noire a mis en rapport deux systèmes juridiques opposés, deux conceptions différentes des liens entre l'homme et la terre. D'un côté, la propriété étant liée à la liberté, ne se conçoit qu'individuelle. L'autonomie de l'individu a conduit à l'autonomie de la propriété. Et par cela même que la propriété est l'expression de la liberté de l'individu, le bien-fonds est le « royaume » de son propriétaire. Le triomphe de l'individu a consacré la conception individualiste de la propriété. De l'autre, l'individu n'apparaît que comme l'élément d'un groupe dont il participe aussi bien à l'essence qu'à l'existence. Et une certaine conformité à l'ordre établi s'oppose à son isolement. Il n'a de droits qu'en tant que membre d'une collectivité et les produits de son activité comptent beaucoup moins que le statut de son groupe dans le classement social. Ses droits ne sont que ceux de son groupe. De là, la terre, pour être soumise à l'usage d'un individu, est d'abord l'objet de droit de souveraineté de la part du groupe auquel celui-ci appartient. Les véritables supports de droits portant sur la terre sont des collectivités et non des individus pris isolément. Et la pérennité de ces groupements a pour conséquence l'inaliénabilité de la terre. Il en résulte que la terre dont un individu a l'usage est toujours grevée de droits au profit de son groupe; elle est le symbole de l'unité du groupe. Ainsi à l'individualisme agraire européen s'oppose le collectivisme négro-africain.

Mais, à mesure que l'influence de l'Europe se fait plus certaine sur les institutions négro-africaines et que l'économie traditionnelle plutôt autarcique se dégrade, au profit de l'économie capitaliste, de marché, par l'extension ou l'intro-

duction des plantes industrielles et de la monnaie en Afrique occidentale, la conception des rapports entre l'homme et la terre se modifie. Celle-ci perd de sa valeur de symbole de l'unité des divers groupements qui la détiennent pour devenir un bien vénal. Le développement de la culture des produits d'exportation, en favorisant l'individualisation des fortunes, a provoqué l'éclatement des groupements sociaux traditionnels en particulier de la famille, en même temps qu'il a joué un rôle décisif dans l'évolution des peuples ouest-africains vers l'individualisme agraire. Il a profondément modifié les fondements de l'attachement de l'homme à la terre. On en est venu à une conception spécifiquement économique et juridique des droits fonciers. La terre, parce qu'elle est désormais source de richesses, devient un bien patrimonial sur lequel l'individu tend à nier les droits supérieurs de la collectivité. En cela, comme nous nous sommes efforcé de le montrer, l'individu a été soutenu par l'autorité coloniale pour qui le développement économique exige que l'exploitant soit libre dans l'utilisation de la terre. Et le meilleur moyen d'accéder à cette liberté, tout comme dans les systèmes juridiques européens, a été de favoriser l'accession à la propriété privée individuelle.

En matière foncière, la politique coloniale a donc consisté en la substitution progressive de la propriété privée individuelle du type européen au traditionnel collectivisme agraire négro-africain. Cela se justifie dans la logique même du système colonial : la colonie n'est, si l'on peut risquer l'expression, qu'un *alter ego* de la métropole. C'est d'ailleurs en cela que les effets résultant du contact colonial représentent le type parfait de l'acculturation dans un climat de domination. Cette transformation des droits fonciers coutumiers en droit de propriété s'opère, selon nous, d'autant plus facilement que les autorités traditionnelles, gardiennes des coutumes et de l'unité des patrimoines collectifs, sont réduites au rang de simples instruments de la politique d'une puissance étrangère et qu'apparaît une autre échelle de valeurs sociales.

Il y a donc un rapport direct entre l'évolution du régime juridique de la terre et les changements économiques et sociaux. Et les peuples les plus avancés sur la voie de l'appropriation privée de la terre, comme les Ouolof du Sénégal, les Baoulé, Agni de la Côte-d'Ivoire, les Ashanti, Fanti du Ghana, les Ewé du Togo, les Yorouba de la Nigeria... sont ceux qui pratiquent la culture des produits d'exportation,

partagés entre la force de la tradition qu'ils n'acceptent plus totalement et les possibilités offertes par l'économie moderne. Les droits fonciers coutumiers évoluent vers le droit de propriété du type européen au rythme du développement économique et de la désorganisation des structures sociales traditionnelles.

De nos jours il devient facile de constater que le régime juridique de la terre est lié à la nature des cultures qu'on y pratique. La terre tend à devenir un bien individuel dans les régions favorables aux cultures industrielles, qualifiées à juste titre de révolutionnaires, telles que le cacao et le café, alors qu'elle reste encore un bien collectif dans celles où les produits vivriers constituent l'essentiel de la production agricole. Si au Togo, par exemple, les Ewé, producteurs de café et de cacao, sont très avancés sur la voie de l'appropriation privée de la terre, chez leurs voisins les Ouatchi, plutôt enclins à la culture des produits vivriers, la terre reste un bien collectif familial. C'est donc dans le développement de la production marchande, entraînant la dégradation de l'économie traditionnelle, que résident les principales causes de la transformation des droits fonciers en droit de propriété. C'est à l'attrait du gain qu'il convient d'imputer cette poussée vers l'individualisme agraire. Les produits de rapport ont non seulement bouleversé les conceptions traditionnelles des rapports sociaux et surtout de la parenté, mais encore ruiné cet esprit communautaire qui caractérisait les sociétés négro-africaines.

Est-ce une conséquence inéluctable du progrès économique? Les autorités coloniales, en poussant les peuples ouest-africains vers l'individualisme agraire, ne semblent pas avoir accordé toute l'attention nécessaire aux problèmes sociaux qui en résulteraient. Dans leur politique, elles ont mis l'accent sur la rentabilité économique au détriment de la rentabilité sociale. Ne serait-il pas possible de trouver un terrain d'entente entre le légitime désir de réussite personnelle et la sauvegarde des droits supérieurs de la collectivité? L'individuel et le collectif ne sont pas nécessairement antinomiques; ils peuvent, dans un contexte socio-économique donné, se compléter. L'affirmation des droits de l'individu nous paraît conciliable avec les pratiques communautaires qui constituent l'originalité des droits fonciers traditionnels. Et c'est dans cette perspective que se situent les tentatives de définition de ce qu'il est convenu d'appeler le socialisme africain.

# BIBLIOGRAPHIE


Abdou Salam Kane. — *Du régime des terres chez les populations du Fouta sénégalais*, in *Bulletin du Comité d'études historiques de l'AOF*, 1935.

Abdou Salam Kane. — *Coutume civile et pénale toucouleur* in *Coutumier juridique de l'AOF* t. I, Paris, Larose, 1939.

Aby (F. S. — Amon d'). — *Le problème des chefferies traditionnelles en Côte-d'Ivoire*, Abidjan, 1958.

*African worlds* (collectif), International African Institute, Oxford University Press, 1954.

Agblemagnon (F. N). — *Personne, tradition et culture en Afrique noire*, in *Aspects de la culture noire*, A. Fayard, Paris, 1958.

*Totalité et systèmes dans les sociétés d'Afrique noire*, in *Présence africaine*, 2, 1962.

Ajisafe (A. K). — *Laws and customs of the Yorouba people*, London, Routledge, 1924.

Akindélé (A.). — *Le Dahomey*, Paris, Éditions maritimes et coloniales, 1955.

Akindélé (A.) et Aguessy (C.). — *Données traditionnelles relatives aux Fon Dovinou de Savalou*, in *Bulletin IFAN*, XVII B, nos 3-4, 1955.

Akindélé (A.). — *Contribution à l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*, Dakar, IFAN, 1953.

R. P. Albert. — *Cameroun français, au pays des Bamiléké*, Badjoun, Paris, 1937.

Aldrich (C. R.). — *The primitive mind and modern civilization*, London, Kegan Paul, 1931.

Alexander (C. W.). — *Memorandum on the subject of land tenure in the colony and protectorate of Southern Nigeria*, 1910.

Alexandre (P) et Binet (J). — *Le groupe dit Pahouin*, Paris, PUF, 1958.

Allier (R.). — *Le non-civilisé et nous*, Paris, 1927.

Allier (R.). — *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, 2 vol., Paris, Payot, 1925.

André (capitaine P. J.). — *L'Islam noir*, Paris, Geuthner, 1924.

Arcin (A.). — *Histoire de la Guinée française*, Paris, Challamel, 1911.

Arnant (R.). — *Les formes anciennes de l'esclavage dans la boucle méridionale du Niger*, Paris, Domat-Montchrestien, 1932.

Ardant du Picq (collectif). — *Une population africaine, les Djerma* in *Bulletin du comité d'études...*, no 4, 1931.

Aubert (A). — *Coutume Bambara*, in *Coutumier juridique de l'AOF*, t. II, Paris, Larose, 1939.

Aujas (L.). — *Les Sérères du Sénégal*, in *Bulletin du comité d'études historiques* no 3, 1931.

*Avenir du droit coutumier en Afrique* (collectif), Leyde, 1956.

Avice (E.). — *La Côte d'Ivoire*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1951.

Avoseh : *A short history of Badagry*, Lagos, 1938.

Barbier (L. Le). — *Étude sur les populations Bambara*, Paris, 1906.

Barnett (H. G.). — *Innovation, the basis of culture change*, New-York, 1953.

Balandier (G). — *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Colin, 1955.

Balandier (G). — *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957.

Balandier (G) et Mercier (P.). — *Les pêcheurs Lebou* in *Études sénégalaises*, nº 3, 1952.

Balandier (G) et (autres). — *Les implications sociales du développement économique*, Paris, PUF., 1962.

Balandier (G). — *Structures traditionnelles et changements économiques* in *Cahiers d'études africaines*, 1960, nº 1.

Balandier (G). — *La mise en rapport de sociétés « différentes » et problème du sous-développement* in *Tiers monde*, nº 39, 1961.

Balandier (G). — *Le contexte socio-culturel et le coût social du progrès*, in *Tiers monde*, nº 39, 1961.

Balandier (G). — *Problème du développement économique et social de l'Afrique noire*, in *Aspects de la culture noire*, 1958.

Balandier (G). — *Dynamique des relations extérieures des sociétés archaïques* in *Traité de sociologie*, I, II, PUF, 1960.

Basden. — *Among the Ibos of Nigeria*, London, 1921.

Bastide (R.). — *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.

Bastide (R.). — *Causalité externe et causalité interne dans l'explication sociologique* in *Cahiers internationaux de sociologie*, XXI, 1956.

Baumann (H.) et Westermann (D.). — *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1957.

Baumann (H.) et Westermann (D.). — *The division of work according to sex in African hoe culture*, in *Africa*, 1928.

Béraud-Villars (J.). — *L'Empire du Gao*, Paris, 1942.

Bernard. — *Le cocotier dans le golfe du Bénin*, in *Études dahoméennes*, 1948

Bertho (J.). — *La parenté des Yorouba aux peuplades du Dahomey et Togo*, in *Africa*, nº 19, 1949.

Binet (J). — *Aspects actuels du mariage dans le sud Cameroun*, in *Penant*, 1952, II.

Binet (J.). — *Droit foncier coutumier au Cameroun*, in *Le monde non chrétien*, nº 18, 1951.

Binet (J.). — *Aspects juridiques du mariage chez les peuples archaïques*, in *Le monde non chrétien*, 1950.

Binet (J.). — *Le mariage en Afrique noire*, Paris, Éditions du Cerf, 1959.

Boissier (J.). — *Le chef de la terre en pays Senoufo*, in *Outre-Mer*, nº 4, 1935.

Bou-Hasna. — *Terres collectives de tribus et paysannat indigène*, in *L'Afrique française*, bulletin du Comité de l'Afrique... et du Maroc, nº 6, 1937.

Bouille (R.). — *Les coutumes familiales au Kanem*, Paris, Domat-Montchrestien, 1937.

Boulnois (J.) et Boubou (H.). — *L'empire de Gao*, Paris, 1954.

Bourgeau (J.). — *Notes sur la coutume des Sérères du Siné et du Saloum*, in *Bulletin du comité d'études historiques*, 1933.

Bourjol (M.). — *Théorie générale des coutumes juridiques africaines*, thèse de droit, Toulouse, 1952.

Bourjol (M.). — *Essai sur la transformation et l'évolution dialectique de la famille africaine, de la « gens » au « ménage »*, in *Revue juridique et politique de l'Union française*, 1957.
Boutillier (J. L.). — *Bongouanou, Côte-d'Ivoire*, Paris, Berger-Levrault, 1960.
Boyer (G.). — *Un peuple de l'ouest Soudanais, les Diawara*, Dakar, IFAN, 1953.
Brévié. — *Islamisme contre naturisme au Soudan français*, Paris, 1923.
Busia (A. K.). — *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, Oxford University Press, 1951.
Calame-Griaule (G.). — *Culture et humanisme chez les Dogon*, in *Aspects de la culture noire*, Paris, A. Fayard, 1958.
Campiston. — *Coutume Oualof du Cayor*, in Coutumier juridique de l'AOF, t. I, Paris, Larose, 1939.
Cardaire (M.). — *Contribution à l'étude de l'Islam noir*, Paris, 1949. *L'Islam et le terroir africain*, in *Études sénégalaises*, 1954.
Chabas (J.). — *De la transformation des droits fonciers coutumiers en droit de propriété*, in *Annales africaines*, 1959.
Charles (L.). — *Les Lobi*, in *Revue d'ethnographie et de sociologie*, 1911.
Clavier (J. L.). — *Coutumier Coniagui*, in *Bulletin de l'IFAN*, XIV, 1952.
Clozel. — *Dix ans en Côte-d'Ivoire*, Paris, Challamel, 1906.
Clozel et Villamur. — *Les coutumes indigènes de la Côte-d'Ivoire*, Paris, 1902.
Coker (G. B. A.). — *Family property among the Yorouba*, London, Sweet and Maxwell, 1958.
Collieaux (A.). — *Contribution à l'histoire de l'ancien royaume de Kénédougou*, in *Bulletin du Comité d'études historiques*, nº 1, 1924.
Coutouly (F. de). — *Marka-Sarakollé*, in *Coutumier juridique de l'AOF*, t. II, Paris, Larose, 1939.
Cornevin (R.). — *Histoire de l'Afrique*, Paris, Payot, 1956.
Cornevin (R.). — *Histoire du Togo*, Paris, Berger-Levrault, 1959.
Cornevin (R.). — *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris, Berger-Levrault, 1960.
Coslay (H.). — *Gold Coast native institutions*, London, 1903.
Craighill Handy (E. S.). — *The religious significance of land, Journal of the African Society*, XXXVIII, London, 1939.
Cresner (J. de). — *Les Bobo*, Paris, Geuthner, 1924.
Crown (Sybil). — *The Berlin West African Conference* (1884-1885) London, Longmans, 1942.
Crozals (J.). — *Les Peul*, Paris, 1883.
Danauah (J. B.'. — *Akan Laws and customs*, London, Routledge, 1928. *The Akan doctrine of God*, London, 1944.
Dareste (P.). — *Le régime de la propriété foncière en AOF*, in *Recueil Penant*, 1908.
Davidson (B.). — *L'Afrique avant les blancs*, Paris PUF, 1962.
Davy (G.). — *La foi jurée*, Paris, Alcan, 1922.
Decottignies (R.). — *Personnalité morale en Afrique noire*, in *Annales africaines* 1958.
Delacour (A.). — *Les Tenda (Coniagui, Bassari, Badyaranka) de la Guinée française*, in *Revue d'ethnographie et de sociologie*, Paris, 1912.
Delacour (A.). — *La propriété et ses modes de transmission chez les Coniagui et les Bassari*, in *Études guinéennes*, nº 2, 1947.
Delafosse (M.). — *Les Noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1921.

Delafosse (M.). — *Les civilisations négro-africaines*, Paris, Stock, 1925.
Delafosse (M.). — *Haut-Sénégal Niger*, Paris, Larose, 1911, 3 volumes.
Delafosse (M.). — *Les Nègres*, Paris, Rieder, 1927.
Delarozière (R.). — *Les institutions politiques et sociales des Bamiléké* in *Études camerounaises*, 1949.
Delavignette (R.). — *L'Afrique occidentale française*, Paris, 1931.
Delavignette (R.). — *Les paysans noirs*, Paris, 1931.
Delavignette (R.). — *Les vrais chefs de l'Empire*, Paris, 1939.
Delobson (D.). — *L'Empire du Mogho Naba*, Paris, Domat-Montchrestien, 1933.
Demaison (A.). — *Le régime foncier coutumier des autochtones en AOF*, in *Revue juridique et politique de l'Union française*, 1956.
Demongeot (A.). — *Notes sur l'organisation politique et administrative du Lobé, avant et depuis l'occupation française*, Paris, Larose, 1944.
Deschamps (H.). — *Les religions d'Afrique noire*, Paris, PUF, 1954.
Desquerat (A.). — *La propriété, ce qu'elle est, ce qu'elle devrait être*, Paris, Éditions Spes.
Dieterlen (G.). — *Mythe et organisation sociale au Soudan français*, in *Journal de la société des africanistes*, t. XXV, 1955.
Dieterlen (G.). — *Essai sur la religion des Bambara*, Paris, PUF, 1951.
Dieterlen et Griaule (M.). — *Agriculture rituelle chez les Bozo*, in *Journal de la Société des africanistes*, XIX, 1949.
Diop (Cheikh Anta). — *Nations nègres et culture*, Paris, *Présence africaine*, 1955.
Diop (Cheikh Anta). — *Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, *Présence africaine*, 1959.
Diop (Cheikh Anta). — *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, *Présence africaine*, 1960.
Dugast (H. I.). — *L'agriculture chez les N'diki de population Banem*, in *Bulletin de la société d'études camerounaises*, 1944.
Dugavet (P.). — *La trinité sociale*, Paris, Berger-Levrault, 1919.
Duguit (L.). — *Le droit social et le droit individuel*, Paris, Alcan, 1920
Dulphy (G.). — *Étude sur les coutumes Sérères*, in *Coutumier juridique de l'AOF*, t. I.
Durkheim (E.). — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1937.
Dunglas (E.). — *Coutumes et mœurs des Bété*, Paris, Larose, 1939.
Dry (L. P.). — *Some aspects of Hausa Family structure*, IIIe conférence des africanistes de l'ouest, Lagos, 1956.
Eisenstadt (N. S.). — *African age groups, a comparative study*, in *Africa*, 1954, nº 2.
Elias (T. O.). — *Ground work of Nigerian law*, London, Routledge and Kegan Paul, 1954.
Elias (T. O.). — *Nigerian land law and custom*, London Routledge and Kegan Paul, 1951.
Elias (T. O.). — *The nature of African customary law*, Manchester University Press, 1956, (traduction *Présence africaine*, 1961).
Ellis (A. B.). — *The Ewe speaking people*, London, Chapman and Hall, 1890.
Ellis (A. B.). — *The Yorouba speaking people*, London, Chapman and Hall, 1894.
Engels (Fr.). — *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*, Paris, A. Coste, 1946.

Enjalbert (H.). — *Les Kabré du nord du Togo*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1956.

Fenton (J. S.). — *Outline of native law in Sierra Leone*, Freetown, 1951.

Forde (D.). — *The Yorouba speaking peoples of South Western Nigeria*, London, International African Institute, 1951.

Fortes (M.). — *The dynamics of clanship among the Tallensi*, London, Oxford University Press, 1945.

Fortes (M.). — *Culture contacts as a dynamic process in Africa*, 1936.

Fortes (M.) et Evans Pritchard (E. E.). — *African political system*, London, Oxford University Press, 1940.

Foulliée (A.). — *La propriété sociale et la démocratie*, Paris, Hachette, 1884.

Fréchou (H.). — *Régime foncier coutumier Soussou*, mémoire ORSTOM.

Fréchou (H.). — *Plantations européennes en Côte-d'Ivoire*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1955.

Frobenius (L.). — *Histoire de la civilisation africaine* (traduct. Gallimard, Paris, 1936).

Froelich (J. C.). — *Cameroun-Togo*, Paris, Berger-Levrault, 1956.

Froelich (J. C.). — *La tribu Konkonba du nord Togo*, in *Bulletin IFAN*, XI, 1949.

Froelich (J. C.). — *Généralités sur les Kabré du nord Togo*, in *Bulletin IFAN*, XI, 1949.

Froelich (J. C.). — *Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbé de l'Adamaoua*, in *Études camerounaises*, 1954.

Froelich (J. C.). — *Commandement et organisation sociale chez les Fali du nord Cameroun*, in *Études camerounaises*, 1956.

Froelich (J. C.). — *Les musulmans d'Afrique noire*, Édit. de l'Orante, 1962

Gaden (H.). — *Du régime des terres de la vallée du Sénégal au Fouta antérieurement à l'occupation française*, in *Bulletin du comité d'études historiques...* nº 4, 1935.

Galletti (R.), Baldwin (K. D. S.), Dina (J. D.). — *Nigerian cocoa farmers; an economic survey of Yorouba, cocoa farming families*, Oxford University Press, 1956.

Gamory — Dubourdeau. — *Notices sur les coutumes des Toma*, in *Bulletin du Comité d'études historiques*, 1926.

Garnier (C.) et Fralon (J.). — *Le fétichisme en Afrique noire*, Paris, Payot, 1951.

Gasconi (A.). — *La propriété au Sénégal*, Paris, 1884.

Geismer (L.). — *Recueil des coutumes civiles des races du Sénégal*, Dakar, 1933.

Gourou (P.). — *Les pays tropicaux*, Paris, PUF, 1947.

Gourou (P.). — *Les plantations de cacaoyers en pays Yorouba*, in *Annales économies*, sociétés, civilisateurs, janvier-février, 1960.

Gouilly (A.). — *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris, Larose, 1952.

Griaule (H.). — *Dieu d'eau*, Paris, Éd. du chêne, 1948.

Griaule (H.). — *Problèmes de la culture noire*, in *L'originalité des cultures*, UNESCO, 1953.

Griaule (H.). — *Réflexions sur des symboles soudanais*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, XIII, 1952.

Griaule (H.). — *L'image du monde au Soudan*, in *Journal de la société des africanistes*, XIX, 1949.

GROTTANELLI (V. L.). — *Asonn worship among the Nzema*, in Akam art and religion, in *Africa*, 1961.
GUERNIER (E.). — *L'Afrique, champ d'expansion de l'Europe*, Paris, A. Colin, 1933.
GURVITCH (G.). — *Éléments de sociologie juridique*, Paris, 1940.
GURVITCH (G.). — *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1950.
GURVITCH (G.). et autres. — *Traité de sociologie*, deux tomes, Paris, 1960.
HAILLEY (Lord). — *An African Survey*, London, Oxford University Press, 1956.
HAILEY (Lord). — *Native administration in the British African territories*, London, 1951.
HARDY (G.). — *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, A. Michel, 1937.
HARDY (G.). — *Vue générale de l'histoire de l'Afrique*, Paris, Colin, 1948.
HARDY (G.). — *Histoire sociale de la colonisation française*, Paris, Larose, 1953.
HARTLAND (E. S.). — *Primitive law*, London, Methuen, 1924.
HAUNAT (J. C.). — *Les Lobi et leurs coutumes*, Paris, PUF, 1929.
HAYFORD (C.). — *Gold coast native institutions*, London, Sweet and Maxwell, 1903.
HAZOUMÉ (P.). — *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'ethnographie, 1937.
HERSKOVITS (M. J.). *Dahomey*, New-York, J. J. Augustin, 1938.
HERSKOVITS (M.J.). — *Acculturation : the study of culture contact*, New-York, 1938.
HERSKOVITS (M. J.).*Bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1952.
HOLAS (B.). — *Culte de Zié, éléments de la religion Kono* (haute Guinée française), Dakar, IFAN, n° 39, 1954.
HOLAS (B.). — *Fondements spirituels de la vie sociale Sénoufo*, in *Journal de la société des Africanistes*, XXVI, 1956.
HOLAS (B.). — *L'homme noir d'Afrique*, Dakar, IFAN, 1951.
HOLAS (B.). — *Sur la position des religions traditionnelles dans l'ouest africain*, in *Le monde non chrétien*, juin 1953.
HOLAS (B.). — *Les Senoufo* (y compris les Minianka), Paris, PUF, 1957.
HOLAS (B.). — *Changements modernes de la pensée religieuse baoulé* (Côte-d'Ivoire), in *Le monde non chrétien*, n° 31, 1954.
HOLAS (B.). — *Bref aperçu sur les principaux cultes syncrétiques de la basse Côte d'Ivoire*, in *Africa*, XXIV, 1954.
HOLAS (B.). — *Cultures matérielles de la Côte d'Ivoire*, Paris, PUF, 1960.
HOLAS (B.). — *Paysannat africain devant les problèmes des cultures industrielles, l'exemple des Oubi*, in *Revue de l'Institut de sociologie*, Bruxelles, 1957.
HOLAS (B.). — *Changements sociaux en Côte d'Ivoire*, Paris,PUF, 1961.
HOMBURGER (L.). — *Les langues négro-africaines*, Paris, Payot, 1941.
HUMBLOT (P.). — *L'immigration européenne en Afrique tropicale*, in *Bulletin du Comité de l'Afrique française et du Maroc*, n^os 4 et 5, 1953.
HUMBLOT (P.). — *Le problème des concessions et les problèmes agraires de l'Afrique tropicale et de Madagascar*, in *Marchés coloniaux*, n^os 404 sqq., 1953.
HUNTER (M.). — *Reaction to conquest; effects of conflict on the Pondo of South Africa*, Oxford, 1936.
HURAULT (J.). — *Quelques aspects de la structure des montagnards Kirdi du nord Cameroun*, in *Bulletin de l'IFAN*, XX-B, 1958.

Ibn Batouta. — *Voyage dans le Soudan*, traduction Mac Guckin de Slane, in *Journal asiatique*, nº 5, 1843.
Ibn Haoukal. — *Description de l'Afrique*, traduction Mac Guckin de Slane, in *Journal asiatique*, nº 5, 1842.
Jansse (Lord). — *La propriété (régime des biens dans les civilisations occidentales)*, Paris, Éditions ouvrières.
Joffroy (R. P.). — *Les coutumes des Diola du Fogny* (Casamance), in *Bulletin du Comité d'études historiques*, nº 2, 1920.
Johnson (S.). — *History of the Yorouba*, London, Routledge, 1921.
Jones (G. I.). — *Ibo land tenure in Africa*, nº 19, 1949.
Julien (Ch. A.) et autres. — *Les politiques d'expansion impérialiste*, Paris, PUF, 1949.
Julien (Ch. A.) et autres. — *Histoire de l'Afrique*, Paris, PUF, 1955.
Kagame (Abbé Alexis). — *Le sacré païen et le sacré chrétien*, in *Aspects de la culture noire*, A. Fayard, 1958.
Kati (M.). — *Tarikh el Fettach*, traduction Houdas et Delafosse, Paris, E. Leroux, 1913.
Ki Zerbo (J.). — *Histoire et conscience nègre*, in *Présence africaine*, nº XVI, 1957.
Kobben. — *Le planteur noir*, in *Études éburnéennes*, nº 5, 1956.
Kwakumé (R. P. H.). — *Précis d'histoire du peuple ewé*, Lomé, école professionnelle, 1948.
Labouret (H.). — *Les tribus du rameau Lobi*, Paris, Institut d'ethnologie, 1931.
Labouret (H.). — *Les Manding et leur langue*, Paris, Larose, 1934.
Labouret (H.). — *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris, Gallimard, 1947.
Labouret (H.). — *La terre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du cercle de Gaoua*, in *Comité d'études historiques*, Gorée, 1916.
Labouret (H.). — *L'Afrique pré-coloniale*, Paris, PUF, 1959.
Labouret (H.) et P. Rivet. — *Le royaume d'Ardra et son évangélisation au XVII^e siècle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1929.
Labouret (H.). — *Nouvelles notes sur les Lobi*, Dakar, IFAN, 1958.
Lambin (R.). — *Notes sur les cérémonies et les épreuves rituelles d'émancipation et d'initiation chez les Kissiens*, in *Bulletin IFAN*, VIII, 1946.
Le Cœur (Ch.). — *Le culte de la génération et l'évolution religieuse et sociale en Guinée*, Paris, Leroux, 1932.
Le Cœur (Ch.). — *Le rite et l'outil*, Paris, PUF, 1939.
Lecoq (R.). — *Les Bamiléké*, Paris, Éd. Africain, 1953.
Le Herisse. — *L'ancien royaume du Dahomey*, Paris, Larose, 1911.
Lembezat (B.). — *Kirdi Douala*, IFAN, 1950.
Leroi-Gourhan et Poirier. — *Ethnologie de l'Union française*, t. I, Paris, PUF, 1953.
Leroy-Beaulieu (P.). — *Essai sur la colonisation chez les peuples modernes*, Paris, Guillaumin, 1891.
Lestrange (M. de). — *Les Coniagui et les Bassari*, Paris, PUF, 1955.
Levi-Strauss (Cl.). — *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.
Levi-Strauss (Cl.). — *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
Levy-Bruhl (L.). — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910.
Levy-Bruhl (L.). — *La mentalité primitive*, Paris, 1922.
Levy-Bruhl (L.). — *Carnets*, Paris, PUF, 1949.

Liversage (V.). — *Land tenure in the colonies*, Cambridge, 1945.
Lloyd (P.C.). — *Sacred kingship and governement among the Yoroube*, in *Africa*, 1960.
Lombard (J.). — *Un système politique traditionnel de type féodal : Les Bariba du nord Dahomey*, in *Bulletin IFAN*, XIX, nos 3-4, 1957.
Lombard (J.). — *Le collectivisme africain*, in *Présence africaine*, juin-juillet 1959.
Loppinot (A. de). — *Régime foncier des indigènes dans le cercle de Goundami*, in *Bulletin du Comité d'Études historiques*, 1920.
Loveridge (Aj.). — *A note on the development of land tenures in the Gold coast*, in *Journal of the Royal african society*, *vol.* 42, n° 166, 1943.
Lowie (R. H.). — *Primitive society*, London, Routledge, 1921, traduct. Paris 1935.
Mabogungue (A. L.). — *Some comments on land tenure in Egba division western Nigeria*, in *Africa*, 1961.
Maguet (É.). — *La condition juridique des terres en Guinée française*, in *Penant*, 1926.
Malengreau (G.). — *Les droits fonciers coutumiers chez les indigènes du Congo belge*, mémoire, Institut royal colonial belge, 1949.
Malgras (R. P.). — *La condition sociale du paysan minyanka dans le cercle de San*, in *Bulletin de l'IFAN*, XXII B, n° 162, 1960.
Mair (L. P.). — *Native policies in Africa*, London, Routledge, 1936.
Mair (L. P.). — *African chiefs to day in Africa*, 1958.
Mair (L. P.). — *The study of culture contact as a practical problem*, in *Africa*, 1934.
Malinowski (B.). — *Crime and custom in savage society*, London, Kegan Paul, 1932.
Malinowski (B.). — *Methods of study of culture contact in Africa*, Oxford University Press, 1938.
Malinowski (B.). — *The dynamics of culture change : an inquiry into race relations*, in *Africa*, New Haven, 1945.
Mamby Sidibe. — *Famille, vie sociale et religieuse chez les Bambara et les Oulé*, in *Bulletin IFAN*, n° 4, 1939.
Mamby Sidibe. — *Coutumier du cercle de Kita*, in *Bulletin du Comité d'études*, 1932.
Maquet (J.). — *Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines*, in *Cahiers d'études africaines*.
Maunier (R.). — *Sociologie coloniale*, trois vol., Paris, Domat-Montchrestien, 1932-1942.
Mauny (R.). — *Notes historiques autour des principales plantes cultivées d'Afrique occidentale*, in *Bulletin IFAN*, XV, n° 2, 1953.
Marc (L.). — *Les pays Mossi*, Paris, Larose, 1909.
Marie-Andrée du Sacré-Cœur (Sœur). — *Civilisation en marche*, Paris, Grasset, 1956.
Marie-Andrée du Sacré-Cœur (Sœur). — *La condition humaine en Afrique noire*, Paris, Grasset, 1953.
Marie-Andrée du Sacré-Cœur (Sœur). — *La femme noire en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1939.
Marty Paul. — *Les Mourides d'Amadou Bamba*, Paris, Leroux, 1913.
Marty Paul. — *L'Islam en Mauritanie et au Sénégal*, Paris, Leroux, 1915-1916.

MARTY Paul. — *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, Paris, Leroux, 1918-1920.
MARTY Paul. — *L'Islam en Guinée*, Paris, Leroux, 1921.
MARTY Paul. — *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, Leroux, 1922.
MARTY Paul. — *Études sur l'Islam au Dahomey*, Paris, Leroux, 1926.
MEEK (C. K.). — *Law and authority in a nigerian tribe*, Oxford University Press, 1957.
MEEK (C. K.). — *A sudanese Kingdom*, London, Kegan Paul, 1931.
MEEK (C. K.). — *Land law and custom in the colonies*, Oxford University Press, 1949.
MENALQUE (M.). — *Coutumes civiles des Baoulé de la région de Dimbroko*, Paris, Larose, 1933.
MERCIER (P.). — *L'habitat et l'occupation de la terre chez les Somba*, in *Bulletin de l'IFAN*, XV, nº 2, 1953.
MERCIER (P.). — *Civilisation du Bénin*, Paris, Société continentale d'éd. modernes illustrées, 1961.
MICHEL (Cl.). — *L'organisation coutumière de la collectivité lebou de Dakar*, in *Bulletin du comité d'études historiques*, nº 3, 1934.
MIEGE (J.). — *Cultures vivrières en Afrique occidentale*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1954.
MONTEIL (Ch.). — *Les Khassouké*, Paris, Leroux, 1915.
MONTEIL (Ch.). — *Les Bambara de Ségou et de Kaarta*, Paris, Larose, 1924.
MONTEIL (Ch.). — *Le coton chez les noirs*, in *Bulletin du comité d'études*, nº 4, 1926.
MULAGO (Abbé V.). — *Dialectique existentielle des Bantu et sacramentalisme*, in *Aspects de la culture noire*, Arthème Fayard, 1958.
NADEL (S. P.). — *A black byzantium*, Oxford University Press, 1942.
NICOD (H.). — *La vie mystérieuse de l'Afrique noire*, Payot, 1943.
ORTOLI (J.). — *Coutume bozo*, in *Coutumier juridique de l'AOF*, t. II, Paris, Larose, 1939.
OUEDRAOGO (J.)et PROST (R. P. A.). — *La propriété foncière chez les Mossi*, in *Notes africaines*, nº 38, 1948.
PAQUES (V.). — *Les Bambara*, Paris, PUF, 1954.
PARRINDER (G.). — *La religion en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1950.
PARRINDER (G.). — *The possibility of egyptian influence on west african religion*, Conférence internationale des Africanistes de l'ouest, Lagos, 1956.
PAULME (D.). — *Organisation sociale des Dogon*, Paris, Domat-Montchrestien, 1940.
PAULME (D.). — *La communauté chez les Dogon*, Paris, Domat-Montchrestien, 1932.
PAULME (D.) — *Les civilisations africaines*, Paris, PUF, 1953.
PAULME (D.). — *Les gens du riz*, Paris, Plon, 1954.
PAULME (D.). — *Structures sociales en pays baga*, in *Bulletin IFAN*, XXIII B, nºs 1,2, 1956.
PAULME (D.). — *Parenté à plaisanterie et alliance par le sang en Afrique occidentale*, in *Africa*, XII, 1959.
PAULME (D.). — *Des riziculteurs africains : les Baga*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1957.
PAULME (D.). — *Structures sociales traditionnelles en Afrique noire*, in *Cahiers d'études africaines*, nº 1, 1960.

Paulme (D.). — *La société Kissi, son organisation politique*, in *Cahiers d'études africaines*, nº 1, 1960.
Pélissier (P.). — *Les paysans sérère*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1953.
Pic (J.). — *La propriété foncière au bas Togo*, in *Penant*, 1932.
Pierret (G.). — *Essai sur la propriété foncière indigène au Sénégal*, Saint-Louis 1895.
Poiret (J.). — *Village kissien*, in Bulletin du comité d'études, nº 4, 1933.
Poirier (J.). — *Les droits coutumiers dans la civilisation traditionnelle d'Afrique noire*, in *Aspects de la culture noire*, A. Fayard, 1958.
Poirier (J.). — *L'originalité des droits coutumiers négro-africains*, in *Mélanges*, H. Lévy-Bruhl, Paris, Sirey, 1958.
Portères (R.). — *Vieilles agricultures de l'Afrique intertropicale, centres d'origine et de diversification variétale primaire et berceaux d'agriculture antérieurs au XVIe siècle*, in *L'agronomie tropicale*, 1950.
Portères (R.). — *Les systèmes de culture des populations africaines.* Les successions linéaires dans les agricultures primitives de l'Afrique et leur signification, in *Sols Afric.*, nº 1, vol. II, 1952.
Possoz (E.). — *Éléments de droit coutumier nègre*, in *Revue juridique du Congo belge*, Élisabethville, 1944.
Quenum (M.). — *Au pays des Fon*, in *Bulletin du comité d'études*, nos 2-3 1935.
Radcliffe-Brown (A. R.). et Forde (O.) — *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953.
Rastray (Capitaine R. S.). — *Ashanti*, Oxford, Clarendon, 1923.
Rastray (Capitaine R. S.). — *Religion and art in Ashanti*, Oxford, Clarendon, 1927.
Rastray (Capitaine R. S.) — *Ashanti law and constitution*, Oxford, Clarendon, 1929.
*Régime foncier aux colonies* (collectif) : 6 volumes (surtout 5 et 6), Institut colonial international, Bruxelles, 1962.
Richard-Molard (J.). — *Plaidoyer pour une nouvelle paysannerie en Afrique noire*, in *Présence africaine*, nº 13, 1952
Richard-Molard (J.). — *Groupements ethniques et civilisations nègres d'Afrique*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1952.
Richard Molard (J.). — *Groupes ethniques et collectivités d'Afrique noire*, in *Cahiers d'outre-mer*, 1952.
Richard-Molard (J.). — *Collectivités et collectivismes en Afrique noire*, in *Afrique-Asie*, nº 43, 1948.
Robert (A. R.). — *L'évolution des coutumes de l'ouest africain et la législation française*, Paris, Librairie autonome, 1955.
Robert (A. R.). — *La question des chefferies traditionnelles*, in *Revue juridique et politique de l'Union française*, 1957.
Rougerie (G.). — *Les pays agni du sud-est de la Côte d'Ivoire forestière*, in *Études éburnéennes*, VI, 1957.
Rouch (J.). — *Contribution à l'histoire des Songhay*, Dakar, IFAN, 1953.
Rouch (J.). — *Les Songhay*, Paris, PUF, 1954.
Sadi (A.). — *Tarikh es Soudan*, traduct. H. Houdas, Paris, E. Leroux, 1898.
Saikhou Balde. — *Les associations d'âge chez les Foulbé du Fouta-Djalon*, in *Bulletin IFAN*, nº 1, 1939.
Sarbah (J. M.). — *Fanti customary laws*, London, Clowes, 1904.
Schnell (R.). — *Plantes alimentaires et vie agricole de l'Afrique noire*, Paris, Larose, 1957.

Senghor (S. L.). — *Ce que l'homme noir apporte*, in *Présence africaine*, Paris, 1939.
Senghor (S. L.). — *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, *Présence africaine*, 1961.
Smith (M. G.). — *The hausa system of social status*, in *Africa*, XXIX, 1859.
Spieth (J.). — *Die Ewe Stämme*, Berlin, Reimer, 1906.
Suret Canale (J.). — *Afrique noire, occidentale et centrale*, Paris, Éditions sociales, 1961.
Tager. — *African chief under european rule in Africa*, 1931.
Talbot (P. A.). — *The people of southern Nigeria*, Oxford University Press, 1924.
Tardits (Cl.). — *Les Bamiléké de l'ouest Cameroun*, Paris, Berger-Levrault, 1960.
Tauxier (L.). — *Le Noir du Soudan*, Paris, Larose, 1912.
Tauxier (L.). — *Le Noir du Bondoukou*, Paris, É. Leroux, 1921.
Tauxier (L.). — *Nègres Gouro et Gagou*, Paris, Geuthner, 1924.
Tauxier (L.). — *Religion, mœurs et coutumes des Agni de la Côte d'Ivoire*, Paris, Geuthner, 1932.
Tauxier (L.). — *Mœurs et histoire des Peul*, Paris, Payot, 1932.
Tauxier (L.). — *Histoire des Bambara*, Paris, Larose, 1942.
Techner (H.). — *Coutumes des Tenda*, in *Bulletin du comité d'études*, n° 4 1933.
Tempels (R. P. A.). — *La philosophie bantoue*, Paris, *Présence africaine*, 1949.
Thomas (L.). — *Positivisme et métaphysique. Réflexions à propos de la culture noire*, in *Aspects de la culture noire*, Paris, A. Fayard, 1958.
Tressan (M. de Lavergne de). — *Inventaire linguistique de l'AOF*, Dakar, IFAN, 1953.
Urvoy (Y.). — *Histoire des populations du Soudan central*, Paris, Larose, 1936.
Urvoy (Y.). — *Histoire de l'empire du Bornou*, Paris, Larose, 1949.
Urvoy (Y.). — *Petit atlas ethno-démographique du Soudan*, Paris, Larose, 1942.
Van der Leeuw (BG.) — *L'homme primitif et la religion*, Paris, PUF, 1940
Verdier (R.). — *Féodalité et collectivismes africains*, in *Présence africaine*, n° 4, 1961.
Vidal (M.). — *Études sur la tenure des terres indigènes au Fouta*, in *Bulletin du comité d'études*, 1935.
Vieillard (G.). — *Notes sur les coutumes des Peul au Fouta-Djalon*, Paris, Larose, 1939.
Vieillard (G.). — *Notes sur les Peul du Fouta-Djalon*, *Bulletin IFAN*, II, 1940.
Vieillard (G.). — *Notes sur l'exode toucouleur*, in *Cahiers d'études africaines*, n° 2, 1960.
Viguier (P.). — *L'Afrique de l'ouest vue par un agriculteur*, Paris, Maison rustique, 1961.
Villandre (J. J.). — *Les chefferies traditionnelles*, thèse, Paris, 1950.
Wach (J.). — *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.
Wolf (F.). — *Totémisme, liens communautaires et coutumes chez quelques tribus du Togo*, in *Études dahoméennes*, XVII, 1956 (traduction).
Zajaczkowski (A.). — *La famille, le lignage et la communauté villageoise chez les Ashanti de la période de transition*, in *Cahiers d'études africaines* n° 4, 1960.

# TABLE DES MATIÈRES


Pages

PRÉFACE de M. Paul OURLIAC . . . . . 1

INTRODUCTION. . . . . 7

Chapitre I — *Ethnies et civilisations ouest-africaines*

*Section I* — Tentatives de classification des ethnies et civilisations ouest-africaines . . . . . 15

*Section II* — Le concept négro-africain du droit . . . . 21

1. Fondement de l'obéissance à la loi dans les sociétés négro-africaines . . . . . 22

2. Les systèmes juridiques négro-africains sont-ils susceptibles d'adaptation aux situations nouvelles . . 28

PREMIÈRE PARTIE

DE L'ORIGINALITÉ DES DROITS FONCIERS COUTUMIERS EN AFRIQUE OCCIDENTALE

*Titre I*

ORIGINE, CARACTÈRES ET NATURE DES DROITS FONCIERS TRADITIONNELS

Chapitre II — *Origine des droits fonciers*

*Section I* — La terre et les droits du premier occupant . . 41

*Section II* — Acquisition des droits fonciers par dépossession . . . . . 46

1. Acquisition des droits fonciers par dépossession brutale. . . . . 47

2. La dépossession par le temps . . . . . 48

Pages

Chapitre III — *Le collectivisme agraire*

*Section I* — Un principe constant des droits fonciers ouest-africains : la terre est un bien collectif . . . . . 54

*Section II* — Le collectivisme agraire dans le cadre familial. . . . . 59

1. La famille du type traditionnel en Afrique occidentale . . . . . 60
2. Les modes de filiation . . . . . 62
3. Collectivisme familial . . . . . 66

*Section III* — Collectivisme agraire dans le cadre villageois 71

1. Collectivités villageoises homogènes . . . . . 72
2. Collectivités villageoises hétérogènes . . . . . 74
3. Le collectivisme villageois . . . . . 74
4. Manifestations de l'esprit communautaire dans le cadre du village : les fraternités d'âge . . . . . 75

Chapitre IV — *L'inaliénabilité en tant que principe constant des droits fonciers ouest-africains*

*Section I* — L'autorité dans le cadre traditionnel . . . . 80

1. Les fondements de l'autorité du chef . . . . . 80
2. L'étendue des pouvoirs du chef . . . . . 81

*Section II* — Le chef et la terre . . . . . 83

1. Quelques erreurs d'appréciations . . . . . 83
2. Les pouvoirs des chefs sur la terre . . . . . 86
3. L'inaliénabilité de la terre est un principe absolu . . 89

Chapitre V — *Nature juridique des droits portant sur la terre*

*Section I* — Les collectivités négro-africaines peuvent-elles être des personnes morales? . . . . . 95

1. Thèse niant l'aptitude des collectivités à la personnalité morale . . . . . 97
2. Thèse favorable à l'attribution de la personnalité morale aux collectivités négro-africaines . . . . . 99

*Section II* — Nature juridique des droits fonciers . . . . 103

1. Dans quelle mesure les droits fonciers traditionnels peuvent-ils s'analyser en droit de propriété ? . . . 104

Pages

2. Les droits fonciers ne sont pas de véritables droits de propriété . . . . . 105

Chapitre VI — *La terre et les croyances traditionnelles ouest-africaines*

*Section I* — La terre est un bien sacré . . . . . 111

1 — Nature particulière des liens qui unissent les hommes à la terre . . . . . 117

A. Sens des rites accompagnant le processus de colonisation de nouvelles terres . . . . . 117

B. Effets juridiques de la prise de possession . . . 119

2 — Le maître de la terre . . . . . 121

A. Origine des pouvoirs du maître de la terre . . . . 121

B. Étendue des pouvoirs du maître de la terre . . 126

*Section II* — Les cultes agraires et les modalités du travail agricole . . . . . 128

*Titre II*

DROITS INDIVIDUELS PORTANT SUR LA TERRE

Chapitre VII — *Qualité conférant des droits individuels sur la terre*

*Section I* — Appartenance à une collectivité comme condition d'existence de droits individuels sur la terre 135

1. Thèse niant l'existence de l'individu en tant que sujet de droit . . . . . 136

2. L'individu a la capacité juridique dans les coutumes ouest-africaines . . . . . 138

3. L'appartenance à la collectivité est la condition d'existence de droits individuels sur la terre . . . . 144

4. Nature des droits individuels . . . . . 150

*Section II* — Étendue des droits fonciers individuels . . 151

1. Les droits fonciers individuels dans les sociétés à tendance égalitaire . . . . . 152

2. Les droits fonciers individuels dans les sociétés à tendance hiérarchique . . . . . 154

Pages

Chapitre VIII — *Droits nés de l'usage des terres collectives*

*Section I* — Les sociétés ouest-africaines sont-elles féodales? . . . . . 161
1. Éléments de ressemblance . . . . . 162
2. Sociétés traditionnelles ouest-africaines . . . . . 164

*Section II* — Droits nés de l'exercice des droits individuels 170
1. Exercice des droits individuels sur la terre. . . . . 170
2. Les fruits du travail personnel font l'objet d'un droit de propriété . . . . . 171

DEUXIÈME PARTIE

## TRANSFORMATION DES DROITS FONCIERS COUTUMIERS EN DROIT DE PROPRIÉTÉ

### *Titre I*

SENS DES TRANSFORMATIONS SOCIALES ET DE L'ÉVOLUTION

Chapitre IX — *Évolution dans le domaine du droit des personnes*

*Section I* — Évolution de la famille africaine . . . . . 181
1. Caractères spécifiques de la famille africaine . . . 182
2. Sens des transformations de la famille . . . . . 185

*Section II* — Affirmation de l'individu à l'égard de son groupement familial . . . . . 188
1. L'individu dans l'ordre social traditionnel . . . . 189
2. Changements dans la condition de l'individu . . . 192

Chapitre X — *Évolution dans le domaine du droit des biens*

*Section I* — Amenuisement de l'esprit communautaire . . 195
1. Désintégration de la famille et disparition du patrimoine collectif . . . . . 196
2. Opposition de l'individu à son groupe . . . . . 197

Pages

*Section II* — Constitution de véritables patrimoines individuels . . . . . 198

1. Transformation de la souveraineté en propriété . . 198
2. Constitution de patrimoines individuels . . . . . 200

*Titre II*

CAUSES DES TRANSFORMATIONS SOCIALES ET DE L'ÉVOLUTION DES DROITS FONCIERS

Chapitre XI — *Causes d'évolution inhérentes aux coutumes foncières traditionnelles*

*Section I* — Pratique des attributions préférentielles . 205

1. Principe : la terre ne rentre pas dans le patrimoine individuel de ceux qui la cultivent . . . . . 206
2. Les attributions préférentielles . . . . . 207

*Section II* — Transformation progressive du droit de culture en droit de propriété . . . . . 210

1. Distinction entre les produits de la culture et la terre qui les porte . . . . . 210
2. La propriété des produits de la culture emporte celle de la terre . . . . . 212

Chapitre XII — *Influences étrangères sur l'évolution des coutumes foncières traditionnelles*

*Section I* — Effets de la mise en contact de sociétés de cultures différentes . . . . . 220

*Section II* — Influences de la politique coloniale sur le régime juridique de la terre . . . . . 227

1. Modifications dans l'ordre économique et leurs influences sur les droits fonciers . . . . . 229
2. Changements dans l'ordre politique traditionnel et leurs influences sur les droits fonciers . . . . . 244
3. Changements dans l'ordre religieux . . . . . 252

CONCLUSION . . . . . 261

BIBLIOGRAPHIE . . . . . 267

IMP. BERGER-LEVRAULT, NANCY
128532-5-1966
DÉPOT LÉGAL : 2e TRIM. 1966